

A-195 1990 NS 53-54 8no-Dic.

análisis

53-54

Homenaje a Arturo Andrés Roig

HISTORIA DE LAS IDEAS, TEORIA
DEL DISCURSO Y PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO

10016-065291 pf.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

Homenaje a Arturo Andrés Roig

Enero – Diciembre de 1991

**HISTORIA DE LAS IDEAS, TEORIA
DEL DISCURSO Y PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO**

Volumen XXVIII. Enero-Diciembre de 1991. Números 53-54
Universidad Santo Tomás
Carrera 9ª N° 51-23. Tel.: 248 04 70
Bogotá, D. C., Colombia

CONTENIDO

	Pág.
PRESENTACION	5
 I. LA HISTORIA DE LAS IDEAS	 9
La "Historia de las ideas" y sus motivaciones fundamentales	11
De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación	23
La "Historia de las ideas" cinco lustros después	47
La "Historia de las ideas" y la historia de nuestra cultura	81
Tres décadas de "Historia de las ideas" en Argentina: recuento y balance.	91
 II. LA TEORIA DEL DISCURSO	 105
¿Cómo leer un texto?	107
La "Teoría del discurso" y la investigación de lo ideológico	115
La radical historicidad de todo discurso	129
El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas	137
El <i>Facundo</i> como anticipo de una teoría del discurso	163
 III. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA	 169
Categorías y temporalidad para un filosofar latinoamericano	171
La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana	175
La filosofía de la historia en Antonio de León Pinelo.	195
 INDICACIONES SOBRE LOS ENSAYOS DE ESTE VOLUMEN	 201

Presentación

La revista *Análisis* se complace en publicar, en este número monográfico, un conjunto de trabajos reunidos bajo el título: *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. A modo de presentación, digamos algunas palabras acerca de los contenidos del volumen y del autor de los mismos Arturo Andrés Roig.

En primer lugar, *historia de las ideas*

Es éste un sector de investigación importante en el complejo campo de la historia. Los historiadores, no obstante, han preferido tradicionalmente orientar sus estudios hacia el análisis de los procesos económicos, de las formaciones sociales y de los cambios institucionales, etc., pero poca atención han prestado a la génesis y desarrollo de las ideas que siempre han acompañado a dichos procesos, justificando o criticando los sucesos y eventos, así como a los personajes o al pueblo anónimo en ellos comprometidos. Se trata de una inmensa masa de ideas o pensamientos sembrados en libros, folletos, revistas, periódicos, etc, que muestran, para el que sepa leerlos, unas veces, la mentalidad de una época; otras, la ideología de un grupo o una clase social; y, en menos ocasiones, sistemas de ideas forjados por destacados intelectuales o reconocidos pensadores con la intención de iluminar los caminos del discurrir histórico. Tales expresiones conceptuales constituyen materiales preciosos para conocer una determinada cultura, en una época determinada, desde el punto de vista ideológico, que necesariamente está en relación con los hechos históricos de cualquier naturaleza que sean. Si es verdad el dicho popular: "Dime lo que haces y te diré quién eres", no lo es menos, en términos generales, su complemento: "Dime como piensas y te diré qué haces". Ideas y hechos son inseparables, porque la realidad y la inteligencia son congéneres. Unas veces las ideas preparan hechos y otras los justifican o critican después de cumplidos. Todo ello comprueba hasta qué punto es necesaria la constitución y el estudio de la historia de las ideas para la comprensión global de la historia que, en parte, somos nosotros mismos. Por ello y con toda razón subraya Arturo Andrés Roig, citando a Leopoldo Zea, que "la historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que

ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autococonocimiento". Reconocernos en la historia implica un difícil discernimiento en ella de ciertos elementos identificadores y liberadores, frente a otros alienantes y opresores. De aquí la importancia y el interés no sólo teórico, sino también práctico, del estudio de la historia de las ideas. La justificación de su objeto, muy distinto del de la historia de la filosofía, se hace necesaria frente a filósofos academicistas que tan sólo estiman dignos de su consideración y estudio los "grandes textos" de los filósofos universalmente reconocidos como tales, y no los "pequeños discursos" de nuestros intelectuales o pensadores tan alejados de las altas esferas del pensamiento puro, como implicados en la marcha, no siempre apacible y con frecuencia dramática, del acontecer histórico de nuestros pueblos.

En segundo lugar, *teoría del discurso*

Estos "pequeños discursos" constituyen textos significantes históricamente situados, cuya lectura y comprensión requieren de metodología muy distinta de la empleada por los historiadores de la filosofía, que abstraen hasta cierto punto de los hechos para prestar atención preferencial al orden y conexión de las ideas y validez de las teorías, en abstracto y universalmente, hasta donde les es posible. En historia de las ideas, por el contrario, la conexión ideas-hechos es esencial. Por ello, frente a la relativa intemporalidad de los sistemas filosóficos, el discurso de nuestros pensadores está permeado de historicidad por lo cual sólo una razón histórica los puede comprender.

Arturo Andrés Roig, en la segunda parte, cumple con el objetivo de enseñarnos a leer en la intrincada trama de estos textos, no estrictamente filosóficos desde un punto de vista academicista, pero cargados de razones que tuvieron una gran eficacia histórica para bien o para mal nuestro. Por este aspecto práctico, que trasciende los problemas teóricos que plantean las diversas teorías del discurso, no es posible para nuestro autor un análisis neutro de los textos por los textos mismos. Porque todo discurso muestra un interés axiológico, positivo o negativo, que nos fuerza a reconocer "la existencia de dos tipos de discursos que nos parecen a nosotros irreductibles entre sí, el 'discurso opresor' y el 'discurso liberador'".

En tercer lugar, *filosofía latinoamericana*

¿Ocuparnos de la historia de las ideas es hacer filosofía, más aún, filosofía "latinoamericana"? La respuesta es rotundamente negativa para quienes identifican la realidad histórica con el pasado, algo que por haber quedado atrás sería extrínseco a nosotros mismos y que, por consiguiente, sólo puede interesarnos como objeto de curiosidad arqueológica. Pero si admitimos nuestra esencial historicidad, no podremos menos de reconocer que al pasado lo llevamos con nosotros mismos en las posibilidades positivas o negativas que nos dejó al pasar. Entonces, el es-

tudio del pasado adquiere un interés "árquico", es decir raizal, para comprender la realidad del presente en la que estamos y, desde ella, alumbrar la realidad del futuro hacia la cual vamos. Si el tema central de la filosofía es la realidad humana en su historia, tal como lo propone Arturo Andrés Roig, hay que afirmar entonces que la historia no es un añadido a la realidad humana, sino que esta misma es en todos sus aspectos intrínseca e irremisiblemente histórica. Veo en este punto una coincidencia con la tesis que sustenta, desde supuestos zurbianos, Ignacio Ellacuría en su gran obra: *Filosofía de la realidad histórica*. En ambos autores la historia se convierte en el lugar privilegiado para el filosofar, en el "locus philosophicus" por excelencia para el conocimiento de nuestra identidad y el discernimiento en ella de los elementos valiosos o negativos. La historia, además, es el campo en el que los pobres "entes" humanos luchan por "ser", aspiran a "ser" reconocidos como sujetos dignos y valiosos, conato y aspiración ontológica que Arturo Andrés Roig reconoce como "ontología sin ontologismos", es decir: la historia como un proyecto propio de unos "entes" con vocación de "ser", pero que rechazan los cantos de sirenas de tantos ontologismos que sustantivan el "ser", para imponerlo, en distintas formas de opresión, a los "entes" históricos, concretos, de carne y hueso.

"Para todo esto no podemos prescindir de nuestra historia, como no podemos olvidar los lineamientos fundamentales de la filosofía de nuestra América, que nos permite descubrir la racionalidad de esa historia y rechazar los irracionalismos con los que se nos quiere desarmar. Filosofía latinoamericana e historia de las ideas son dos caras de una misma moneda."

Y, para terminar, *Arturo Andrés Roig*

Sean estas ideas escritas de corrida al calor de la reciente lectura del manuscrito, una invitación a recorrer despacio las esclarecedoras avenidas de un pensamiento que se encarna en la historia para afirmarla como realidad digna de ser conocida y de ser vivida como praxis de liberación humana. Y sean también estas palabras prologales un acto de agradecimiento y homenaje al Autor, que honestamente cumple con el oficio de aumentar el saber; al Maestro ejemplar del pensamiento latinoamericano, luz y guía de tantos discípulos que se honran con su magisterio desde Argentina a México, pasando por Ecuador; al Hombre bueno que transparenta humanidad contagiosa; al Amigo de muchos años cuya última visita se espera con la misma ilusión que la primera. En fin, la Universidad Santo Tomás reconoce sus valiosos aportes a tres de nuestros Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana, así como las colaboraciones en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*.

Germán Marquín Argote

I. LA HISTORIA DE LAS IDEAS

LA "HISTORIA DE LAS IDEAS" Y SUS MOTIVACIONES FUNDAMENTALES

Henos aquí para celebrar, por muy justificados motivos, la reaparición de la *Revista de Historia de las Ideas*, hecho que ha sido posible gracias al generosísimo apoyo del Prof. Don Edmundo Ribadeneira y a la no menos amplia y no menos generosa colaboración del Rector de la Pontificia Universidad Católica, Dr. Hernán Andrade. Le ha tocado a nuestro Centro de Estudios Latinoamericanos, del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica, la suerte de hermanar a aquellas dos instituciones en una noble tarea común. Gracias también al Director de nuestro Departamento de Filosofía, Lcdo. Nelson Reascos y al Decano de nuestra Facultad de Ciencias Humanas, Dr. Rodolfo Agóglia, que se han sumado con el mismo entusiasmo apoyándonos en la tarea iniciada.

Con la *Revista de Historia de las Ideas* no sólo se han reunido en una obra conjunta dos instituciones culturales sino que, nosotros mismos nos venimos a reunir con quienes en el pasado iniciaron la tarea. En efecto, no es nueva nuestra *Revista* y cabe que hablemos aunque sean dos palabras sobre su propia historia. Todo se inició hace ya veintiseis años en la bella ciudad de San Juan de Puerto Rico. Allí un conjunto de estudiosos, reunidos en un seminario, se plantearon por primera vez la tarea de hacer lo que para entonces aparecía como una forma nueva de hacer historia: la historia de las ideas. Entre esos estudiosos estaba alguien, muy cercano a esta Casa de la Cultura, el querido y recordado Dr. Benjamín Carrión. Cuando se habló de que aquel Seminario debía cuajar en una publicación a través de cuyas páginas quedaran los esfuerzos intelectuales de los entusiastas participantes, Don Benjamín Carrión ofreció, generosamente, el aporte de esta Casa, que con tanta justicia lleva hoy su nombre. De este modo nació nuestra *Revista*.

Mas no quedó lo proyectado en Puerto Rico solamente en esta feliz iniciativa. Se propuso la creación de "comités regionales" de historia de las ideas, que debían ser organizados en cada uno de nuestros países. Bien pronto estuvo en funciona-

miento el Comité Ecuatoriano, conjuntamente con otros en Argentina, en México, en Chile, en Uruguay, en Brasil. El Comité Ecuatoriano lo integraron, bajo la presidencia de Don Benjamín Carrión, Alfredo Pareja Diezcanseco, Carlos Manuel Larrea, Fernando Chaves, Gonzalo Rubio Orbe, Jaime Chávez y Enrique Garcés. "La mayor parte -se decía en el informe inicial- son gente joven y entusiasta, que está decidida a trabajar en investigación y redacción de las obras".

Bien pronto también se dieron los primeros pasos dentro del flamante quehacer historiográfico. Surgió de este modo el ensayo inicial, el primero sin duda alguna dentro de la tradición literaria ecuatoriana, que escribiera el mismo Don Benjamín Carrión, titulado "Historia de las Ideas en el Ecuador", trabajo en el que se sostenía que las ideas habían tenido a través del ensayo su parte importante en la evolución cultural de la nación ecuatoriana. Era sin dudas una primera tesis. Más tarde, el Dr. Gabriel Cevallos García daría a la estampa el segundo trabajo: "Las ideas liberales en el Ecuador. Breve esquema para su historia". En ambos estudios publicados en los dos primeros números de la *Revista*, se esbozaba criterios metodológicos, y se dieron algunas pautas para la periodización de nuestras ideas.

De esta manera tuvo comienzo en el Ecuador una tarea que se mantuvo latente y que en nuestros días ha recobrado vigor e interés. Fue creciendo de modo desigual en los diversos ámbitos de nuestro Continente, pero fue creciendo, de eso no cabe ya duda. El primitivo plan, el de hacer las historias regionales de las ideas, por países, se encuentra en muchos, importantemente realizado. La otra parte del plan, la de hacer la historia general de las ideas en América, falta aún por hacerse. Hay esbozos, anticipaciones, pero no se puede considerarla constituida. La reaparición de nuestra *Revista* significa tomar un compromiso, que por factores muchas veces extraños a la buena voluntad de nuestros intelectuales, no pudo ser sostenido. De todos modos, el compromiso estuvo siempre y ahora, gracias a la conjunción de una serie de factores felices, lo hemos podido retomar, conscientes de ser nada más que los herederos de los que pueden ser considerados como los fundadores de nuestra tarea.

Bien vale la pena pues que nos preguntemos acerca de lo que la historia de las ideas ha llegado a significar para nuestra América. Su importancia, digámoslo de modo breve, le ha venido del hecho de que surgió y se desarrolló como una de las tantas formas culturales de autoafirmación de nuestros pueblos*. "El estudio de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía en América -decía Leopoldo Zea hace pocos años, en 1972 - es algo que ha ido tomando interés

* Cfr. Nuestro ensayo "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", en nuestro libro *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, México, Unam, 1981, p. 35-62.

cada vez más creciente en nuestros países...". Y ello se debe, según nos dice el mismo Zea, a que "los citados estudios se encuentran estimulados en una forma peculiar. Hasta se podría asegurar que los mueve cierto dramatismo, como si con ellos se estuviese jugando nada menos que el futuro de nuestra América. Estos estudios son vistos como una tarea especial, necesaria y urgente. De ellos... depende la toma de conciencia de esta América y, con la misma, el reconocimiento de nuestras posibilidades, esto es, nuestro futuro".

Bien lo señala Zea: la historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento. Superada la célebre afirmación de Augusto Comte de que "las ideas gobiernan el mundo", y como también la afirmación de un cierto marxismo vulgar, según el cual son las ideas el reflejo mecánico de una infraestructura, lo cierto es que en nuestros días, se ha venido a asignarles, sin caer por eso necesariamente en un idealismo, un papel como agentes del proceso histórico.

Las urgencias de liberación continental, que fueron haciéndose carne cada vez más a partir de la década del 60, vinieron así mismo a impulsar esta revalorización de los estudios tanto sobre la función social de la idea, como sobre el desarrollo histórico del pensamiento, urgencias que además los han condicionado, dándoles la connotación de nuestra época. Urgencias de liberación continental de todos nuestros pueblos hermanos, que ahora, en esta cruel y decisiva década de los 80 que estamos viviendo, impulsarán más aún aquella necesidad de autoconocimiento. La sangre derramada en Las Malvinas, de la que son responsables las dictaduras militares y los imperialismos que nos oprimen, se levanta como un mandato trágico que habremos de saber afrontar en todos los campos en donde se juega la identidad de nuestros pueblos y su futuro. La historia de las ideas, dentro de las múltiples tareas que se han de cumplir, no es nada más que un minúsculo esfuerzo, si se quiere, pero esfuerzo que unido a otros, nos podrá ayudar a la realización de viejos ideales que están en la cuna misma de todas nuestras naciones.

Si tenemos presente este espíritu de autoafirmación nacional y continental, esta exigencia de visualizar los principios de nuestras formas de identidad, dentro de los marcos de una justicia social, nos podremos explicar el papel que, desde sus más lejanos orígenes, se concedió a esta a veces difusa forma de saber a la que se la ha denominado "historia de las ideas".

No es de extrañar, por eso, que casi siempre el estudio de las ideas haya estado relacionado en nuestros escritores con una actitud de revalorización de lo iberoamericano, aun en aquellos casos en los que se intentaba mostrar que nuestras ideas eran importadas. Basta recordar para probar lo dicho la tarea empen-

dida, en un ya lejano pasado, por un José Toribio Medina, dentro de los grandes historiadores y bibliógrafos del siglo XIX, o por un Juan María Gutiérrez, el erudito historiador rioplatense de las letras que tan entrañablemente se encuentra unido a la historia literaria ecuatoriana. En ellos, como en tantos otros, -tampoco podemos olvidar en este momento a José Enrique Rodó- se dieron los comienzos de una historia de las ideas, incorporada difusamente en la tarea historiográfica, en la historia y crítica literarias o en algún caso, como doxografía, pero siempre dentro de aquella actitud valorativa que mencionamos.

La historia de las ideas, referida en particular a la filosofía, tuvo sus comienzos en las polémicas del siglo XIX, anticipadas por algunos geniales escritores del siglo anterior, que movidas por el rechazo del saber instaurado, anticiparon este género historiográfico. Las polémicas a las que nos referimos, pusieron énfasis en la función social de la idea, respecto de nuestra realidad americana. Confirman lo que veníamos diciendo, entre otras, la polémica de un Eugenio Espejo, en el siglo XVIII, contra el probabilismo, la de Juan Bautista Alberdi contra el saber de los ideólogos, en las primeras décadas del XIX, como asimismo las de un Fermín Toro, autor de un olvidado trabajo titulado "Los estudios filosóficos en Venezuela", contemporáneo de Alberdi, contra la misma tendencia y, en fin, por no ser excesivos en el recuerdo, la célebre *Polémica filosófica*, así titulada, de José de la Luz y Caballero, en Cuba, en 1840, contra los escritores eclécticos.

Más adelante, en las décadas del 60 y del 70, aparecieron los primeros escritos propiamente historiográficos, entre los que cabe destacar el libro *De la filosofía en La Habana* de José Manuel Mestre (La Habana, 1861) y el valioso libro de Silverio Romero *A filosofía no Brasil*, aparecido en Porto Alegre en 1876. Obras todas ellas, a más de otras que podríamos mencionar, que implicaban claramente un esfuerzo por alcanzar un cierto grado de autoconciencia dentro de estudios de tipo nacional.

Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la historiografía de las ideas y dentro de ellas, en particular, de las filosóficas, se generalizó en los principales centros culturales del Continente. En la Argentina hace su aparición alrededor de 1910, época en la que Alejandro Korn y José Ingenieros dieron a conocer los primeros ensayos de lo que luego serían sus obras *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, del primero, y *Evolución de las ideas argentinas*, del segundo. Importa recalcar la íntima relación que se ha dado, de modo constante, entre la historia de las ideas y la problemática de la identidad nacional, claramente visible en el esfuerzo historiográfico de los dos escritores mencionados.

Lo que podría ser considerado, sin embargo, propiamente como la constitución de la historia de las ideas en América Latina, se produjo alrededor de 1940 bajo la influencia del vasto movimiento historicista, que tanta importancia ha tenido bajo este aspecto, tal como lo ha probado Arturo Ardao. A su vez ese historicismo

si tuvo particular fuerza se debió, en primer lugar, a que ya había tenido una etapa, anterior en un siglo, en el que se dieron sus primeras manifestaciones.

Nos referimos, de modo concreto, a la tesis sobre una "filosofía americana" que habían propuesto los integrantes de la Generación Rioplatense de mediados del siglo XIX y, en segundo lugar, al despertar de una serie de movimientos políticos de claro sentido popular y nacional. Para no mencionar nada más que un caso, tal vez uno de los más agitados y significativos, recordemos la Revolución mexicana iniciada en 1910, que habría de generar un nacionalismo que alcanzó su máxima fuerza precisamente alrededor de 1940.

En lo que podría ser considerado como la faz positiva del historicismo, debería subrayarse la apertura hacia una nueva comprensión de las ideas, vistas ahora como hechos sociales históricos, y a su vez, como expresión o manifestación de comunidades nacionales, en ansiosa búsqueda de su propia identidad. De este modo, la historia de las ideas, aun cuando débilmente en un comienzo, surgió como una de las primeras respuestas al problema de la dependencia cultural.

Otro factor que ha incidido positivamente en la constitución de la historia de las ideas ha sido el de la llamada "normalización" de los estudios filosóficos en la mayoría de nuestros países. El nacimiento de la filosofía como quehacer específico, con un lugar institucional dentro de nuestras universidades, debía, lógicamente, llevar asimismo hacia una normalización, en el mismo sentido, de la historia de las ideas. Podríamos decir que, en verdad, la historia de las ideas no hubiera alcanzado la difusión e importancia que actualmente tiene, si no se hubiera dado el hecho previo de la normalización filosófica. Esto tal vez explique, en gran parte, la orientación que la historia de las ideas ha tenido en general entre nosotros, en el sentido de que se ha dado preferencia dentro de ella al desarrollo de las ideas filosóficas.

Una prueba de la relación entre la enseñanza institucionalizada de la filosofía y la organización asimismo institucional de la historia de las ideas, la tenemos precisamente en aquellos países nuestros en los que el quehacer filosófico ha sido de tardía "normalización" y en los que la historia de las ideas, por eso mismo, es reciente.

Del mismo modo, si se ha hablado de una generación de filósofos latinoamericanos a los que se ha denominado "fundadores", en la medida que habrían sido ellos los que impusieron la filosofía como quehacer específico y autónomo dentro de la enseñanza y la investigación universitarias, otro tanto podría decirse de la historia de las ideas, si bien, lógicamente como un hecho posterior. Entre estos últimos, podemos mencionar, a Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero y Francisco Romero, en la Argentina, a João Cruz-Costa, en el Brasil, a Samuel Ramos y José Gaos, en México, a Guillermo Francovich, en Bolivia y tantos

otros. La Colección "Tierra Firme" del Fondo de Cultura Económica de México, en su primera etapa, reunió a todos ellos en el primer intento de sistematización de la historia de las ideas por países, esfuerzo que desde esa época se ha enriquecido de modo ciertamente considerable.

Se produjo al mismo tiempo el nacimiento de instituciones en las que la historia de las ideas quedó establecida como tarea permanente. El Colegio de México, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México, el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, el Instituto de Filosofía de la Universidad de Sao Pablo y otros que aparecieron con posterioridad, como el Centro de Estudios Latinoamericanos de Ceará, el Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" de Caracas, el Instituto de Estudios Latinoamericanos "Manuel Ugarte", de transitoria vida, en Buenos Aires, y otros, entre los que debemos mencionar, nuestro Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica que ha retomado la tarea de continuar la *Revista de Historia de las Ideas* cuya reaparición motiva esta reunión.

La aparición de la historia de las ideas, en institutos y en cátedras, ha significado además un hecho ciertamente interesante. Hasta el momento en que apareció como un saber "normalizado", la problemática de lo nacional y, en particular, de la búsqueda de una identidad nacional, se desarrollaba en parte dentro de los estudios literarios. En efecto, mucho antes de que se hablara de un pensamiento argentino, o mexicano o ecuatoriano, se hablaba, de una literatura argentina, o mexicana o ecuatoriana. La historia de la literatura y el desarrollo de la crítica literaria ha sido un hecho de muy temprana institucionalización y fue dentro de ella donde se insinuaron ciertos temas o aspectos que podrían ser considerados como anticipación de una historia de "ideas". El hecho resulta patente si pensamos en el caso ecuatoriano y en la diferencia que hay entre dos importantes colecciones, la "Biblioteca Ecuatoriana Mínima", que es algo así como la culminación de las investigaciones hechas desde el punto de vista de una historia de las letras, y la actual "Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano", en la que prima la intención de hacer "historia de las ideas".

Del mismo modo, aquella problemática de lo nacional y aquella búsqueda de una identidad, había tenido desarrollos dentro de las historias nacionales. Bien sabido es que estas historias han sido todas ellas muy tempranas y que su gran siglo de desarrollo fue el XIX. Recordemos, para el caso ecuatoriano, las historias de Cevallos y Federico González Suárez. Y lógicamente, así como en la historia de las letras se anticiparon como dijimos aspectos de la cultura relacionados con lo que luego sería entendido como "historia de las ideas", otro tanto acaeció dentro de la historiografía mencionada.

Por cierto, que tanto la historiografía clásica como la historia y crítica de las letras, han continuado siendo un campo propicio para la problemática en cuestión. Mas lo que cabe destacar es que la "historia de las ideas" no nació propiamente de ellas, no fue hecha en sus inicios, ni tampoco se la hace actualmente, por parte de literatos o historiadores. Muy por el contrario, nació por obra de intelectuales que hacían o hacen filosofía.

Las instituciones que mencionamos antes nos confirman sobre lo que acabamos de decir: la estrecha relación que ha tenido la historia de las ideas con el desarrollo de la filosofía en las universidades. Mas también nos muestran otro aspecto que nos parece significativo: el de la íntima relación que hay entre aquella historiografía y lo que se conoce entre nosotros como "estudios latinoamericanos". Esto se conecta con el sentido de saber de lo nacional que la historia de las ideas tuvo desde sus orígenes, de modo más o menos manifiesto. Claro está que esta correlación, entre los estudios sobre la realidad latinoamericana y la historia de las ideas, dentro del ámbito de los estudios de filosofía, de modo casi exclusivo ha sido característico de una etapa, la de los "fundadores" de la historia de las ideas.

En efecto, si el año de 1940 puede considerarse como la del inicio de ese hecho, es necesario ahora mencionar otra fecha que abre una nueva etapa. Nos referimos al vasto movimiento, generado a partir de 1960, y conocido como de la "teoría de la dependencia". Los estudios latinoamericanos desplazaron su interés hacia el campo de lo social, en estrecha conexión con lo económico. Desde este terreno se comenzó a reelaborar lo que bien podríamos entender como una nueva teoría de lo nacional y de lo continental, que debía tener como consecuencia una reubicación de la historia de las ideas dentro del marco de los estudios latinoamericanos.

El historicismo que movió a la etapa abierta a partir de 1940 inició entonces un claro declive y una reformulación de sus supuestos teóricos, cuando no un completo abandono, por lo menos en sus planteos iniciales. Pensamos en este caso, en particular, en el "circunstancialismo". Una de las consecuencias de todo esto, entre otras ha sido lo que podríamos considerar como una absorción de la primitiva historia de las ideas, dentro de los marcos de una filosofía de la historia, hecho que pone una vez más de manifiesto la estrecha relación que ha habido siempre entre la historia de las ideas y la filosofía. Pero, al mismo tiempo, la historia de las ideas, ha ampliado los horizontes primitivos y si por un lado, importantes cultores de ella han concluido en una filosofía de la historia, han surgido otros investigadores que han dado inicio a una ampliación de la temática de la historia de las ideas que estaba en su misma denominación. Concretamente, la historia del pensamiento social y junto con el de las ideas económicas han alcanzado su nivel de constitución como quehacer investigativo.

Si hiciéramos un balance de los campos que han sido tratados dentro de los cultores de la historia de las ideas, en particular dentro de los tipos de instituciones que hemos mencionado antes, podríamos decir que una historia de las ideas científicas, por ejemplo, de las ideas biológicas o de otras ciencias, de las que podríamos llamar "positivas", no han tenido ningún desarrollo entre ellos. Por donde deberemos concluir que se ha llegado a entender esta historiografía básicamente como una investigación de lo que podríamos considerar como ideas relativas a las ciencias humanas, haciendo en este caso la distinción entre ciencias humanas y ciencias del hombre. Incluso en aquellos casos que ha interesado la biología, ha sido estudiada en su desarrollo ideológico, en la medida que un pensamiento filosófico estuvo condicionado por ella, como en el caso, por ejemplo, de la paleontología en relación con el pensamiento positivista, tal como este fenómeno se dio en el Río de la Plata.

Por donde podríamos afirmar que la historia de las ideas ha venido a auto-definirse, de hecho, como un tipo de historiografía en el que sólo interesaron las ideas de un sujeto sobre sí mismo y su propia realidad, social o nacional, ideas por tanto que han supuesto en todo momento algo muy propio y característico, en la medida de que ese sujeto ha sido a la vez objeto de sí. Dicho tal vez más claramente, se trataba de las ideas de un sujeto que se implicaba como fundamental objeto de estudio. De ahí la constante preocupación por determinar no sólo lo que podría ser entendido como la "cientificidad" de la idea estudiada, sino también y esto en algunos casos de modo obsesivo, la propiedad de la misma en relación con el problema de la autenticidad o identidad.

Ahora bien, hasta ahora nos hemos atendido solamente a los hechos. La historia de las ideas, más allá de su ambigüedad que indudablemente nos muestra, existe como un campo de trabajo dentro del cual se han logrado frutos. Lógicamente, más allá de su propia facticidad, se ha planteado la cuestión de su fundamentación teórica o lo que también suele llamarse, su status epistemológico. Crecida conjuntamente con el proceso de normalización de la filosofía y llevada a cabo casi exclusivamente por filósofos, no podía menos que exigir respuestas acerca de su propia naturaleza como saber. La pregunta acerca de si la historia de las ideas es un modo de hacer filosofía, si la historia de la filosofía se resuelve, en particular entre nosotros, en una historia de las ideas, y otros planteos de ese tipo debían presentarse ineludiblemente.

En pocas palabras, la historia de las ideas creció impulsada por requerimientos que no siempre fueron propiamente "científicos", hecho que tal vez le ha dado su vigor y permanencia, pero no siempre creció con la debida clarificación de su propia naturaleza en cuanto saber y sus relaciones con otras formas del saber. Mientras que la historia de las ideas es algo que ya existe como un

campo de trabajo largamente desarrollado y enriquecido, todavía se discuten sus alcances y su sentido dentro del cuadro de las ciencias humanas.

La superación de la indefinición de la historia de las ideas, hecho que no ha impedido su crecimiento y enriquecimiento, como hemos dicho, intentó ser superada desde una definición de la filosofía, dentro de la cual y en relación con la cual se hacía historia de las ideas. Las primeras respuestas son, en este sentido, muy sugerentes. José Gaos, que ya por los años del 40, promovió la historia de las ideas y al mismo tiempo se planteó la cuestión de sus alcances como forma del saber, entendió que la nueva ciencia era, sin más, un modo de hacer historia de la filosofía, por lo mismo que no hay idea sin circunstancia -y esto aún para las ideas más abstractas y metafísicas- y la consideración circunstanciada de la idea era para él una auténtica manera de hacer su historia. Gaos marcó en este sentido una de las líneas de respuesta: la de aproximar las dos historias, la de las ideas y la de la filosofía, resolviendo de hecho ambas en una, aun cuando no descuidara de hacer por su parte investigaciones de historia de la filosofía de tipo tradicional.

Otra fue la posición de Francisco Romero, para quien ambas historias eran radicalmente irreductibles toda vez que la historia de la filosofía, como un modo muy académico de entenderla, era un saber de las doctrinas y de los sistemas considerados en sus desarrollos internos y mutuas interrelaciones en un puro nivel conceptual, dejando para la historia de las ideas las proyecciones sociales de esos sistemas, como algo externo a ellos.

Digamos de paso que tanto Gaos como Romero, tomados como posiciones extremas, expresaron dos modos políticos de inserción de la historia de las ideas, de muy diverso signo. En la actitud intelectual de Gaos se encuentra lo que a nuestro juicio ha sido el motor mismo de la historia de las ideas en su proceso fáctico de conformación, la de lo nacional y lo continental, con un fuerte sentido hispanizante y latinoamericanizante; mientras que Romero intentó insertar su comprensión de la historia de las ideas dentro de un "panamericanismo" atendiendo a muy distintos ideales de unidad continental, en más de un caso en abierta contradicción con las posiciones políticas de autonomía de los países hispanoamericanos.

No nos vamos a poner nosotros a proponer respuestas. Lo que sí nos parece oportuno decir es que de las dos posiciones iniciales, la más fecunda fue sin duda la de Gaos y de quienes teorizaron junto con él o en la misma línea. Los hechos posteriores lo han confirmado. Por lo demás, desde otro punto de vista, la historia de las ideas se ha alejado de las primitivas posiciones circunstanciales gaosianas, hecho concomitante con la pérdida de fuerzas de los planteos típicos del historicismo generado bajo la muy extensa influencia de Ortega y Gasset. También es necesario decirlo, la historia de las ideas, sin romper su íntima relación con el quehacer filosófico y sin dejar de ser tarea llevada adelante casi ex-

clusivamente por filósofos, ha sentido el impacto de la constitución de otros campos del saber que en sus inicios eran *terra incognita*.

Me refiero concretamente a la historia económica que ha venido a revolucionar, sin duda, la problemática metodológica de la historia de las ideas. El abandono claro que se ha producido de los nacionalismos metafísicos e irracionales, el rechazo de los telurismos, aun cuando pervivan en algún sector, el desinterés por una filosofía de la cultura al estilo del culturalismo alemán de entreguerras, todo ello ha hecho que la historia de las ideas haya entrado en una nueva etapa y lógicamente, también los intentos de fundamentación epistemológica, como asimismo, sus relaciones con la filosofía y la historia de la filosofía.

La tendencia actual es además, a nuestro juicio, superación de ciertas modalidades impuestas dentro de la historia de las ideas por la misma "normalización" de la filosofía. Este hecho de la llamada "normalización" presentó dos caras. Por una parte, fue tal como ya lo dijimos, un fenómeno de institucionalización de la filosofía, que no existía como tal entre nosotros, pero al mismo tiempo generó un academicismo y un profesionalismo de la filosofía, que ha sido y es sin duda su faz negativa. Como consecuencia de este hecho, la normalización de la historia de las ideas llevó a reducir a ésta a un trabajo de exposición de doctrinas, de señalamiento de fechas, y de periodizaciones y sobre todo a un rastreo cuidadoso y exigente de influencias, olvidando la necesaria investigación de la función social de las ideas, que es uno de los aspectos que más define a la historia de las ideas. Como consecuencia de eso mismo se debilitó aquel impulso creador que ha movido a este quehacer desde sus albores, la de elaborar una nueva herramienta que respondiera a las exigencias de una autonomía cultural, que aunque relativa dentro de la situación permanente de dependencia, se ha dado de alguna manera. El academicismo llevó, pues, a dar las espaldas a la problemática social e hizo de la historia de las ideas, en sus más pobres expresiones, un nuevo saber de renuncia, aun cuando útil en cuanto a saber erudito.

Por otra parte, esta historia de las ideas que comenzó con los métodos de trabajo más externos que ofrecía como modelo una filosofía condicionada por la ideología academicista, se ha visto enriquecida en nuestros días por el impacto de nuevos campos de estudio, que no provienen de la filosofía. Ya hemos hablado de la influencia que la "teoría de la dependencia" y la historia económica, ejercieron a partir de los 60. A ellos se han agregado los aportes contemporáneos en parte derivados del desarrollo de la lingüística, me refiero concretamente, a la semiótica, a la teoría de la comunicación y a la ahora denominada "teoría del texto". En relación con todos estos campos se ha instalado como uno de los problemas centrales y capitales para cualquier intento de la historia de las ideas, el problema de la "ideología" y de las formas alusivas, y elusivas del dis-

curso. De esta manera, si bien en un comienzo, la historia de la filosofía tradicional, dio las normas y las pautas a la historia de las ideas, ahora podríamos decir que está produciéndose el fenómeno inverso, complicando aún más el hecho de la indefinición misma de ambos campos de estudio, o tal vez abriendo las puertas para alcanzar la tan buscada definición.

A su vez, esas nuevas influencias que han hecho que ya la historia de las ideas no dependa de modo exclusivo de la filosofía, aun cuando no pueda dejar de tener su más íntima conexión con ella, han tendido un puente que no existía entre la historia de las ideas y la ya antigua historia y crítica de las letras. Esta ampliación de campos y de interrelaciones y la importancia cada vez mayor de la "teoría del discurso" o del texto, pareciera venir a favorecer una especie de imperialismo de la historia de las ideas, que no sería nada más que la herencia del viejo imperialismo de la filosofía trasvasado a nuevos odres, o si se quiere, el nuevo modo como la filosofía pretende continuar con esa su clásica función. Claro está que esta importancia le viene ahora no del hecho de que sea un saber en el que se enuncian los principios primeros de todas las ciencias, sino del hecho de ser un saber que se pone como objeto primero y fundamental, las diversas formas de mediación y entre ellas, la más universal de todas, la mediación del lenguaje. De esta manera, la historia de las ideas ha venido a desplazar la problemática de la "idea" hacia la más importante del lenguaje. La idea se ha convertido en un contenido semántico de un signo que, como todo signo, exige un desciframiento. El lugar de la "idea" no es ya "el mundo de las ideas", sino "el mundo del lenguaje", con lo que ha quedado confirmada, por otra vía, la problemática del valor social de la idea que había planteado la historia de las ideas en sus inicios, allá por los años 40.

Baste con lo dicho para que se vea lo que la historia de las ideas ha sido atendiendo a las motivaciones que nosotros consideramos son las que la han ido impulsando hasta nuestros días y los problemas teóricos que están planteados. Quisiera señalar ahora, que la historia de las ideas ha ido ganando terreno no sólo en nuestras universidades y centros de estudio, sino también en instituciones extranjeras. Hasta no hace mucho, la problemática de la cultura latinoamericana, en particular en Europa, no tenía casi desarrollos, ni consecuentemente un número significativo de instituciones dedicadas a ella. Bien pronto, los clásicos institutos de estudios hispánicos, que sí tenían una larga tradición, se vieron obligados a abrirse, primero hacia la literatura hispanoamericana, hecho que cobró una fuerza ciertamente considerable en el momento del famoso *boom* de nuestra novela; y luego, hacia la problemática de nuestra historia de las ideas, conjuntamente con el despertar del interés por los problemas económicos y sociales del llamado Tercer Mundo. Para poner un ejemplo, resulta interesante saber que el libro de Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, publicado en Barcelona en 1976, fue ese año uno de los *best-sellers* en España. Todo esto

nos explica la expectativa que ha despertado en muchos centros extranjeros, la noticia de la reaparición de nuestra *Revista de Historia de las Ideas*.

Ahora bien, si es cierto que este campo de trabajo al que se ha denominado historia de las ideas y que puede ser considerado como un movimiento intelectual típicamente latinoamericano, ha entrado tardíamente en los centros de investigación europeos y norteamericanos, no es menos cierto que estos últimos nos llevan una considerable ventaja. No se ha de olvidar, por ejemplo, que los principales centros bibliográficos del mundo para estudiar nuestro pasado intelectual, no se encuentra en América Latina. No existe entre nosotros absolutamente ninguna biblioteca de nuestras cosas que se pueda aproximar, ni lejanamente, a la de Houston, en Texas, o a la del Instituto Iberoamericano de Berlín, por no mencionar nada más que dos ejemplos. Y otro tanto debemos decir respecto de la cantidad de centros y programas de estudio latinoamericanos, de los que había en Estados Unidos, en 1968; más de 150, mientras que en esa misma fecha existían en nuestra América apenas una media docena. Y otro tanto se podría decir respecto de Europa.

No nos cabe duda que si una de las motivaciones fundamentales que ha impulsado, si no a la constitución epistemológica rigurosa de un campo de trabajo, sí a su real existencia, su constante enriquecimiento y su impulso creador, es como hemos dicho, el ser una herramienta de autoafirmación y de autorreconocimiento, esa desigualdad de situaciones no puede menos que alarmarnos. En ese sentido, la creación de centros, como el nuestro de Estudios Latinoamericanos y la reaparición de esta nuestra *Revista de Historia de las Ideas* cobran su pleno sentido. Aclarando que éste, no se vaya a entender mal, no es el de rebajar, denigrar o desconocer otras culturas, sino el de prepararnos dignamente para su asimilación, dentro de un proyecto nacional ecuatoriano y continental latinoamericano, que es el de llegar a ser, algún día, sociedades humanas regidas por el espíritu de justicia y también de confraternidad con las otras sociedades del mundo. Confraternidad que no deberá reducirse, por cierto, a un estado anímico emocional, sino que deberá construirse sobre el principio de que somos seres de derecho y que no estamos dispuestos a seguir sufriendo las formas injustas de la dependencia y la explotación, así como no queremos que estas formas imperen entre nosotros mismos.

La historia de las ideas, en la medida que gracias a los nuevos métodos de trabajo, tiene la posibilidad de transformarse en un saber crítico, tiene su parte en esa tarea. Aquella motivación posee ahora caminos que la pueden hacer ciertamente positiva. Se une de este modo la historia de las ideas a ese más amplio movimiento, con el cual ha acabado aliándose, y no podía ser de otra manera, el de la liberación del hombre, por cierto, del hombre concreto, de nuestro hombre, el hombre americano.

DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

No resulta fácil una definición o por lo menos una caracterización de la "historia de las ideas". De todos modos es un hecho que ha sido y es cultivada con insistencia, como también que ha generado a partir de ella formas de saber que de alguna manera se encontraban implícitas en su propia temática por lo mismo que suponen un desarrollo de la intencionalidad que mueve a aquel tipo de historiografía. Y es justamente esta intencionalidad, puesta de manifiesto en esos desarrollos, una de sus posibles vías de definición.

Ha dado lugar, por una parte, a una especie de "filosofía de la nacionalidad", dentro de una "filosofía de la americanidad". Basta con leer la interpretación de la cultura uruguaya que surge de la tarea historiográfica de Arturo Ardao, para darnos cuenta que estamos en este caso, como en otros, frente a un intento de "filosofía de la americanidad", hecha desde una de sus nacionalidades. Y por cierto que la cultura uruguaya, vista a través de sus pensadores, por ejemplo, un José Enrique Rodó, había de llevar necesariamente a tal filosofía, reforzada en el caso que mentamos por la temática y las tendencias propias del historicismo contemporáneo. "Por gracia de sus tesis capitales -ha dicho el mismo Ardao-, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América" (Cfr. "El historicismo y la filosofía americana", en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, Colección Carabela, 16).

Otro tanto sucede en México con Leopoldo Zea. También en él la historia de las ideas dentro de cuyo campo se inició, fue el comienzo de otra temática implícita en ella. En efecto, de una "filosofía de la nacionalidad", visible en sus estudios de las ideas mexicanas, se avanza hacia una "filosofía de la americanidad" entendida en este caso como una "filosofía de la historia de América". El mismo Zea se ha encargado de mostrarnos de qué modo, en efecto, se dio el paso dentro de su pensamiento hacia este último campo de meditación, sin que entre una tarea y otra haya en verdad hiato o abandono, sino una secuencia na-

tural, intrínseca. "Inmersos en nuestra propia e ineludible realidad -dice Zea-, quienes hemos venido haciendo la historia de las ideas de esta nuestra América, hemos tenido que relacionar el pasado de las mismas con el presente en que las analizamos y el futuro que las mismas necesariamente señalan. Reflexión que si bien no ha sido programada como una filosofía de la historia, nos ha llevado a esa su expresión que ahora se señala críticamente" (Cfr. "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1974).

En otros casos, la historia de las ideas se ha dado a la vez como un intento de "filosofía de la cultura". En verdad, ya sea que esta problemática haya sido o no explicitada, por lo mismo que no es ajena a una "filosofía de la nacionalidad", es posible señalarla en casi todos aquellos que cultivan la historia de las ideas, en particular las filosóficas y sociales. Ya en los fundadores de la historia de las ideas en la Argentina, en José Ingenieros y en Alejandro Korn, aquel saber tenía como objeto no sólo organizar el proceso de las ideas en sí mismo, sino que lo hacía teniendo en cuenta el desarrollo de la cultura nacional y con una teoría explícita -particularmente en Ingenieros- acerca de esa misma cultura. Un ejemplo de este interés por una "filosofía de la cultura", hecha desde la historia de las ideas, es el que nos muestra la obra de João Cruz Costa, en quien las ideas muchas veces son simplemente la ocasión para alcanzar una caracterización cultural del pueblo brasileño (Cfr. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Col. Tierra Firme).

Ha dado lugar también la historia de las ideas a un análisis del discurso filosófico latinoamericano y paralelamente a una teoría acerca del mismo, lo que se nos presenta no como un recurso metodológico aplicado a la interpretación de los procesos de pensamiento, sino como una nueva línea dentro del análisis del discurso. Es el caso de la obra de Francisco Miró Quesada quien a partir de las noticias de "tradición" y "circunstancia", derivadas de la historiografía de las ideas tal como lo ha intentado el historicismo hispanoamericano, sienta las bases para lo que bien podríamos llamar una "filosofía del discurso filosófico latinoamericano" (Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974).

El interés por la historia de las ideas se conecta en Abelardo Villegas con la "filosofía política". Esta línea de trabajo, responde como las ya señaladas, al contenido implícito de la historia de las ideas, ya sea que dé lugar a una "filosofía de la nacionalidad", a una "filosofía de la historia de América", una "filosofía de la cultura", o una "filosofía del discurso filosófico". No se trata de un caso de reducción de la historia de las ideas filosóficas sin más, a una historia de las ideas políticas, sino que aparte de este interés, hay una connotación política de las ideas, hablamos

por cierto de las filosóficas, que permite y más aun exige este enfoque (Cfr. *La filosofía en la historia política de México*, México, Ed. Pormaca, 1966).

Por otra parte, la historia de las ideas filosóficas, no podía ser ajena a una "filosofía social" latinoamericana. Si se nos permite recordar una vez más a Ingenieros, en él es evidente la estrecha conexión que hay entre aquellas ideas y las sociales, a tal punto que su historiografía de las ideas filosóficas es fundamentalmente historia del pensamiento social. La temática, ineludiblemente la encontramos en otros investigadores. La sociología conductista de los últimos tiempos había rechazado justamente esta conexión y se había negado a hacer historia de ese pensamiento. La crítica a esa sociología ha venido a mostrar la importancia no meramente subsidiaria que para el saber sociológico reviste la historia de sus propias ideas y dentro de ellas las filosófico-sociales. Un ejemplo valioso de este regreso a lo historiográfico es el que nos ofrece la crítica a la sociología científica llevada a cabo por Ignacio Sotelo (Cfr. "Notas para una consideración de la historia del pensamiento social latinoamericano", San José de Costa Rica, *Décimo Primer Congreso Latinoamericano de Sociología*, 1974).

Es evidente que una historiografía de tipo tradicional, que se ocupa de hacer un estudio de los sistemas considerados como sustantes en sí mismos, o de describir corrientes de pensamiento entendidas como impulsadas por una especie de dialéctica autónoma, tal como se ha llevado a cabo la historiografía filosófica europea en las universidades latinoamericanas, no hubiera podido mostrar jamás todo este rico conjunto de posibilidades y esta amplia riqueza temática.

En líneas generales, más allá de las formas o modos diversificados que hemos señalado, podríamos decir que la historia de las ideas se ha constituido como una forma de saber de América, o más señaladamente, de Latinoamérica. Saber de esta América que, en los casos de menor vuelo, es por lo menos un saber nacionalista, con todos los riesgos de un pensar estrecho pero que en general trasciende ese marco para enfocar la realidad latinoamericana como saber integrado y sin el cual las nacionalidades y los nacionalismos no alcanzan su verdadero sentido. Entran de este modo en juego lo que podríamos llamar los dos nacionalismos, el de la patria chica, legítimo en cuanto no desemboque en formas de xenofobia y chauvinismo, y el de la patria grande de Rodó, Ugarte, Vasconcelos y tantos otros visionarios herederos del mensaje bolivariano, pero siempre un nacionalismo en el sentido de una búsqueda de lo propio, de un intento de determinación de un perfil cultural y de señalamiento de un destino social. No por azar la historiografía de las ideas recibió fuerza en la Argentina allá por 1915, cuando nació en manos de Ingenieros y Korn junto con el nacionalismo que caracterizó al radicalismo irigoyenista, movimiento político que daría nacimiento al primer gobierno popular, luego de varias décadas de oligarquía

européizante, y en México, como una de las consecuencias de la Revolución de 1910. Una misma exigencia de respuesta a ese preguntar por lo nacional, llevó en la Argentina a la obra, en muchos aspectos no igualada, de un Ricardo Rojas y en México, al movimiento de la "filosofía de lo mexicano" y ciertamente que el interés por la historia de las ideas era consustancial a ambos movimientos.

Es importante señalar además que la historiografía de las ideas, y diríamos que también como consecuencia de aspectos y virtualidades que le son intrínsecas, no sólo se ha diversificado como hemos mostrado, sino que esa diversificación se ha dado al mismo tiempo que se iba configurando como saber continental. Es el caso de Leopoldo Zea, quien comienza con su *Positivismo en México* (1943-1944), para dar casi de inmediato el salto a su segunda obra historiográfica de significación, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949); otro tanto hemos de decir de Ardao, quien sistematiza el proceso ideológico uruguayo, para avanzar, como buen heredero de Rodó, hacia lo continental americano a través de numerosos ensayos (Cfr. "La historia de las ideas y la integración cultural latinoamericana", Caracas, 1976); en ese mismo horizonte se mueven los que participaron en la Reunión de Expertos convocada por la Unesco para discutir el libro *América Latina en sus ideas* (México, 1973); en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, que tuviera lugar en la ciudad de Morelia (México), en 1975 (Cfr. A. Ardao y otros. *La filosofía actual en América Latina*, México, Ed. Grijalbo, 1976 y *Revista de Filosofía Latinoamericana*, San Antonio de Padua, Buenos Aires, número 2, 1975) y luego en la Reunión de Expertos en Historia de las Ideas, convocada en Caracas entre otras instituciones, por el Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" (1976) que preside Domingo Miliani (Cfr. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, número 9, 1976). Más tarde, varios de los investigadores citados mostraron la problemática latinoamericana, a la cual han llegado casi todos desde la historia de las ideas, con un horizonte mucho más vasto, abiertamente mundial y en relación con los países llamados del "Tercer Mundo", en el 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte (Cfr. Enrique Dusel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, *Filosofía e independencia*, México, 1976). Por otro lado, la historia de las ideas no es un campo de trabajo intelectual de esos que se los define reduciéndolos a una fundamentación de posibilidad de tipo epistemológico, obsesión típica de neokantianos y de husserlianos. Bien puede y debe sin duda llevarse a cabo esa tarea, pero más allá de eso es un saber que en su definición involucra inevitablemente el destino personal de quienes se han entregado vocacionalmente a ella, destino que ha alcanzado en más de un caso honda dramática en la América Latina de nuestros días. Se trata antes que todo de un saber de compromiso. Así se constituyó en México a partir del circunstancialismo, por

ejemplo, y la crítica actual a ese circunstancialismo gira siempre alrededor del problema de los límites y alcances de aquel compromiso. Desde el punto de vista historiográfico, no se trata de hacer con la historia de las ideas una historiografía erudita e ingenuamente objetiva, con todo lo que involucra tal ingenuidad, como es lo que sucede con tantos que llegan a considerar el juicio de valor como espúreamente subjetivo y reducen su tarea a una descripción que pretende ser imparcial. No se trata tampoco de hacer una investigación de las ideas entendidas como poseedoras de un mundo del sentido, cuando sucede que radicalmente el sentido de las ideas es siempre el sentido del mundo, con lo que no hay duda que la historia de las ideas no puede ser ejercida tampoco por aquellos que poseedores de métodos gracias a los cuales creen poder salvar lo fáctico, lo óntico, lo cotidiano o lo ideológico, se instalan según piensan en lo metafísico, lo ontológico o en un "mundo del sentido" con lo cual satisfacen su conciencia mediante el ejercicio de una responsabilidad teórica que los exime de responsabilidades "espúreas". La historia de las ideas se presenta, así, más allá de las exigencias de rigor a las que no ha renunciado nunca y de las que se ha dado excelentes muestras, como la única vía posible para reelaborar un saber historiográfico-filosófico, no sólo de los desarrollos del pensamiento latinoamericano, sino también y necesariamente del pensamiento europeo que ha ido y va siempre involucrado en aquel pensamiento nuestro.

En relación muy estrecha con la filosofía entendida como compromiso, surgen coincidencias que tal vez no sean casuales dentro del vasto mundo de origen hispánico. Salvar las circunstancias y en particular la circunstancia española, había sido una de las metas propuestas por la intelectualidad liberal hispana que enfrentó en España al fascismo; los "trasterrados" llegaron a Hispanoamérica y se encontraron con que un mensaje parecido, en algunos casos proveniente de las mismas raíces literarias, movía a la intelectualidad americana. Ya se han encargado esos mismos españoles de hablarnos de su experiencia de reencontro y de redescubrimiento. Y una de las tareas que más promovieron, y en particular José Gaos, fue justamente la historiografía de las ideas. Era un modo de asumir la circunstancia. Pues bien, el mundo hispanoamericano se llena otra vez de trasterrados. Otra vez el exilio, como aquel y tal vez en un volumen no conocido, convulsiona y a la vez reúne a Hispanoamérica. Y otra vez, sucede que muchos de esos intelectuales son de los que venían cultivando la historia de las ideas, como una de las vías de autoconocimiento y de compromiso.

Ha tenido pues la historia de las ideas un curioso destino en la América Hispánica y Lusitana. Su definición escapa, por su misma virtualidad intrínseca, a un estrecho intento de caracterizarla como saber exclusivamente historiográfico; por lo demás, tampoco podría desconocerse la ecuación personal que mueve y ha movido a quienes piensan y luchan desde este campo de compromiso intelectual y político, pues en este quehacer y en los que de él derivan o se relacio-

nan estrechamente, hay un destino personal, inescindible de la tarea de investigación científica y de expresión de valores. De ahí que el momento biográfico sea parte de la definición de la historia de las ideas y que ella se historicice en cada uno de los que integran la ya densa y abundante labor que abarca a todo el Continente.

En la Argentina, quienes trabajan o trabajaban en estos campos, derivamos directa o indirectamente de los iniciadores: José Ingenieros y Alejandro Korn, en primer lugar, y más tarde de los maestros posteriores de diversos grupos de intelectuales: Francisco Romero, Coriolano Alberini, Aníbal Ponce o Nimio de Anquín. Ni en Ingenieros ni en Korn, la historia de las ideas fue un saber de pura investigación erudita. En ellos, ya lo dijimos, la tarea se dio premiosamente junto con la pregunta por el ser nacional y consecuentemente por su destino. Con Alberini y Romero, la historia de las ideas avanza hacia un rastreo técnico de influencias, muy particularmente en el primero. En efecto, el libro de Alberini *La filosofía alemana en la Argentina* (1930) ha marcado un hito importante dentro de estos estudios e implicaba una exigencia de investigación a partir de un conocimiento riguroso de la filosofía europea, en sus mismas fuentes, y a la vez un intento de redefinir ciertas formas del pensamiento argentino, fundamentalmente las románticas, no debidamente tratadas en la historiografía positivista o derivada directamente de ella.

Además en Alberini había una cierta filosofía acerca de las ideas, a las que pensaba como determinadas por un *a-priori* no exclusivamente lógico, sino más bien biológico o antropológico, en una cierta manera al modo como en México lo intentó, por ejemplo un José Vasconcelos. El biologismo de Driesch, la filosofía del conocimiento de Turró y el anti-intelectualismo de Bergson, preparaban ya en Alberini un enfoque de las ideas que haría posible una posterior reconsideración social de las mismas, aunque sin superar, muy por el contrario, una formulación idealista dada en la clásica teoría del "salto" al orden del espíritu (Cfr. nuestro ensayo "El concepto de historia de las ideas en Coriolano Alberini", Mendoza, *Anuario Cuyo*, 4, 1968).

En su polémica, a veces enconada e injusta contra el positivismo, que hizo de Alberini un típico "anti-positivista", emprendió una obra de crítica contra José Ingenieros, al que acusaba no sin razón de carecer en materia de historiografía filosófica de formación e información, y también contra Korn, en lo que éste justamente representaba de continuación del pensamiento positivista.

Ingenieros había dejado, a pesar de lo anterior, una importante obra. Más allá de la contradicción básica a lo largo de la cual se desarrolla su pensamiento, entre un determinismo científico y una comprensión voluntaria del hombre que hace que entre su *Sociología* y su *Evolución de las ideas argentinas* haya un verdadero hiato, como historiador de las ideas ejerció decididamente el juicio de

valor y legó un excelente ejemplo del modo como las ideas deben ser estudiadas teniendo en cuenta ciertos principios derivados en él de lo que bien puede ser considerado como una anticipación de la sociología del saber y aun de una teoría crítica de las ideologías. Su doctrina de la "hipocresía de los filósofos", que para Romero era la parte deplorable de la historiografía filosófica de Ingenieros, es justamente un anticipo valioso de lo que decimos.

Alejandro Korn, el otro de los fundadores de la historia de las ideas en la Argentina, tuvo, lo mismo que Alberini, un origen positivista, si bien a diferencia de este último y en lo que respecta a la historiografía de las ideas prolongó las principales tesis del positivismo argentino. Su historiografía de las ideas es al mismo tiempo una historia del desarrollo y constitución de la nacionalidad. El plan de Ingenieros había sido en verdad el mismo. Mas, entre uno y otro hay diferencias, pues, mientras para Korn se trataba de mostrar el paso desde un utilitarismo y un pragmatismo, como un modo casi consustancial al ser argentino, hacia un idealismo filosófico de la libertad, para el otro la historia nacional era entendida como la lucha entre un pensamiento tradicional reaccionario y un pensamiento renovador libertario, fundamentalmente dentro de los marcos de un pensamiento político. Ambos se mueven sin duda dentro de los marcos del liberalismo argentino de la época y ambos terminarían militando dentro de un socialismo, pero con signos evidentemente distintos. Los principales discípulos y continuadores de los dos, interesados asimismo en la historia de las ideas, Aníbal Ponce y Francisco Romero, confirman las diferentes líneas de desarrollo que hemos mencionado.

En ninguno de los autores citados, Ponce y Romero, la tarea de historiografía fue muy abundante. Los ensayos del primero, sobre Sarmiento, sobre Amadeo Jacques, sobre Eduardo Wilde, no superan la visión que de estos pensadores organizó el positivismo de principios de siglo, como no ponen en tela de juicio, por ejemplo, la ideología sarmientina, típica del liberalismo argentino. En verdad, la obra significativa de Ponce en la que se revela como creador en materia de historia del pensamiento, su libro *De Erasmo a Romain Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario*, no trataba problemática argentina, sino europea, sin que la metodología puesta en juego en la misma fuera aplicada al pensamiento nacional o latinoamericano en otros trabajos.

La línea de influencias que deriva de la obra filosófica e historiográfica de Alejandro Korn, fue prolongada con devoción ciertamente filial por Francisco Romero. Este pensador no participó indudablemente del anti-positivismo, en algunos momentos obsesivo que caracterizó a un Coriolano Alberini. Su actitud respecto del positivismo, fue comprensiva y prolongó por influencia seguramente de su maestro, cuyas tesis no discutió nunca, teorías historiográficas provenientes de aquel pensamiento. En efecto, Korn había creído ver en el amplio y

matizado proceso del liberalismo argentino, ya a partir de la Generación de 1838, un desarrollo continuado de un pensamiento "positivista", al que denominó "positivismo difuso" o "positivismo autóctono". Influye en esto sin duda una exigencia que ha movido a muchos historiadores de las ideas latinoamericanas: la de descubrir procesos propios, no generados por meras influencias europeas. La Argentina, desde la posición de Korn, no se hizo positivista porque le hubiera llegado la moda en un determinado momento de su historia ideológica, sino que cuando arribaron a sus playas las influencias del positivismo europeo, ya los argentinos nos habíamos anticipado a él en varias décadas. El pan-positivismo de Korn, extendido como tesis por obra de Romero en algunos casos a todo el Continente, es sin duda el fruto de una de las actitudes más interesantes, visible en Ingenieros y en Korn, de acuerdo con la cual intentaron asumir dialécticamente el pasado ideológico, rastreando todos los antecedentes que dentro de la propia historia nacional se ofrecían. Ese esfuerzo de interpretación dialéctica se llevó a cabo sin embargo sobre la base de una deformación de muchos de los personajes del pasado, condicionada además por una escasa información documental. En Ingenieros este hecho no fue contradictorio mas sí en Korn, dada su actitud crítica respecto del positivismo. La posición de Alberini resultaba por esto mismo superadora: criticar al positivismo mostrando, en tesis opuesta, que no habíamos sido ideológicamente tales. La disputa acerca del significado de la figura de Alberdi es justamente el eje de toda esta polémica. Mientras que para Korn, con una equivocada interpretación de lo que significa la "positividad romántica" en los textos alberdianos de Montevideo de 1840, Alberdi fue un "positivista" *avant la lettre*, para Alberini, había en este mismo Alberdi toda una metafísica espiritualista. Sin duda ambos habían caído en visiones deformantes, uno, por no haber reconocido lo romántico y el otro, por haberlo exagerado.

En verdad, la polémica "positivismo-antipositivismo", que arreció en los años de la dictadura de Uriburu junto con la aparición de posiciones claramente fascistas, pretendió creer que el "espiritualismo" y el "idealismo" significaba una ruptura respecto del pasado positivista. Berta Perelstein, en un libro, *Positivism y anti-positivism en la Argentina*, ha mostrado sin embargo cómo, si se analiza todo el proceso como etapas del pensamiento de una misma burguesía liberal, las diferencias resultan de superficie, hecho que no nos exime por cierto de determinar y valorar esas diferencias.

De acuerdo con la actitud de Korn frente a nuestro pasado ideológico, distinta de la de Alberini como hemos dicho, Romero adoptará una posición comprensiva respecto de las grandes figuras del positivismo. Pero, no va más allá de una revaloración de Ingenieros, de Agustín Alvarez, de los comtianos, en particular de Alfredo Ferreira, en cuanto figuras humanas y entrega vocacional. Era sin duda un acto de justicia, sobre todo si tenemos en cuenta la actitud despre-

ciativa que caracterizó al pensamiento argentino reaccionario de los años 30 y de los que siguieron ignorando a Ingenieros dentro de las cátedras. Tampoco supera Romero la contradicción que hemos señalado en Alejandro Korn, respecto de la tesis del "positivismo difuso" o "autóctono", a pesar de que fuera ya de la polémica y en otras circunstancias históricas del devenir nacional, hubiera tal vez podido intentar una revisión de esa problemática. La verdad es que Romero no fue un historiador de las ideas argentinas o americanas, sino accidentalmente, con lo que no pretendemos disminuir la importancia que su actividad cultural tuvo en este terreno.

En efecto, Romero, si bien no con el alcance y sentido con que lo hizo Ingenieros en su momento, influyó continentalmente. Actuó dentro de los marcos de una política cultural, asimismo con ese horizonte. Los planes editoriales de Losada, en Buenos Aires, en lo que se refiere al pensamiento latinoamericano, estuvieron bajo su inspiración y dirección. Amigos, discípulos o condiscípulos suyos, todos reconocidamente herederos de Korn, directa o indirectamente a través de Romero, llevaron adelante importantes tareas bibliográficas que interesan para la historia de las ideas latinoamericanas, tanto en el *Handbook of Latin American Studies*, como en las páginas de la *Revista Interamericana de Bibliografía*, editada por la Unión Panamericana.

Lo que Romero entendió por "historia de las ideas", el alcance y sentido que dio a su "americanismo", como así también sus categorías historiográficas expresadas en su doctrina de la "normalización", su valoración de los filósofos nuestros a los que llama los "fundadores", todo ello generalizado por el mismo Romero o por discípulos y amigos, en algunos casos como decíamos a nivel continental, configura una línea de desarrollo de la historiografía de las ideas que tuvo en su momento evidente influencia y resonancia a través de congresos internacionales, revistas especializadas, etc.

En lo que respecta a la "historia de las ideas", Romero no superó la posición idealista de Alberini. Su pensamiento no muestra el fuerte impacto que el historicismo hiciera dentro de la escuela mexicana del "circunstancialismo" promovida principalmente por Gaos y la conexión de las ideas con lo histórico se daba en él a un nivel superficial, casi accidental. La historia de la filosofía atiende, para Romero, a la significación "estrictamente filosófica" de las ideas, en su conexión propia, en su adecuación a fines específicos del filosofar y si bien no se desentiende del todo de las correlaciones del pensamiento con la vida en torno, sólo repara en ellas para la aclaración de especiales situaciones y de manera subalterna y accesorio. Frente a esto, la historia de las ideas, a la que reconoce un objeto propio, se ocupa tan solo de la presencia de aquéllas, como las ideas de la época, las ideas simplemente generalizadas en una determinada comunidad histórica. (Cfr. *Estudios de historia de las ideas*, Buenos Aires, Losada, 1953). Con esta tesis, Romero no

se apartaba pues del tradicional academicismo que hace de la historia de la filosofía un saber autónomo, autoalimentado, típica ideología universitaria de la que ha sido junto con Alberini y tantos otros, un exponente característico.

Había además en Romero, un decidido europeísmo y a la vez un americanismo, ideológicamente no contradictorios por cierto, de acuerdo con los cuales organizó su doctrina de la "normalización" y su visión del devenir de las ideas nuestras. La filosofía debía lograr entre nosotros un "acortamiento de distancias" respecto de Europa, debía superar el asincronismo hasta integrarnos sincrónicamente en los desarrollos del pensar filosófico del Antiguo Continente, tomado como modelo. Su doctrina del "filósofo absoluto", del cual era un exponente máximo Alejandro Korn y junto con éste los otros "fundadores", Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, Alejandro Deústua, Farías Brito y otros, movió a una valoración de estos hombres dentro de los términos de aquella filosofía en la que lo teórico no debía ser empañado por una militancia política "excesiva". Nada más ajeno, por otro lado, a la posición no sólo filosófica, sino también política de Romero, que el latinoamericanismo. Su "americanismo" fue entendido como un "panamericanismo" incompatible en lo fundamental con los ideales bolivarianos, tal como los vivimos en nuestros días (Cfr. *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952).

Habíamos mencionado en un comienzo, junto con Alberini, Ponce y Romero, a Nimio de Anquín. En verdad, la significación que para nosotros tiene la figura intelectual de este pensador cordobés, tan discutido, no le viene tanto de su labor como historiador de las ideas a pesar de haber promovido tareas en este campo, sino de su intento de caracterizar la naturaleza del pensamiento americano, lo cual sin duda es de importancia para una historiografía filosófica. Lo que de Anquín denomina el "ontismo" (Cfr. "Lugones y el ser americano". *Arkhe, Revista americana de filosofía sistemática y de historia de la filosofía*, Córdoba, 1964) y su afirmación de que el pensar de América es de tipo "auroral" y no vespertino, al modo hegeliano, constituyen categorías fecundas, de indudable valor para una ontología que pretenda explicar en sus raíces nuestra comprensión de la realidad (Cfr. nuestro ensayo "El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín", *Nuevo Mundo*. San Antonio de Padua, Buenos Aires, tomo 3, número I. 1973).

Todo este proceso del que hemos señalado sus principales líneas y momentos, se ha desarrollado agónicamente en medio de dos grandes etapas, una de ellas correspondiente a la consolidación y florecimiento del estado liberal argentino, dentro del cual escriben Ingenieros y Korn y el otro, de la crisis y del reformismo que se inicia abiertamente en 1930. La secuencia trágica de gobiernos oligárquicos antipopulares y de gobiernos populistas, fórmulas de alternancia a las que ha ve-

nido echando mano la burguesía argentina ante el proceso de descomposición del estado liberal, debía expresarse en la conducta política de nuestros filósofos, ya fuera en el peronismo de un Coriolano Alberini o el antiperonismo de un Francisco Romero. Estos hechos muestran diferencias y preferencias, a la vez que señalan en más de un caso puntos de contacto, en la medida en que a pesar de las primeras se movieron en bloque dentro de formas de un mismo pensamiento liberal.

Tal vez deberíamos regresar un poco atrás en este esquema, que es sin duda en más de un aspecto subjetivo por lo mismo que tiene mucho de autobiográfico y hablar de otros hechos e influencias. La historia de las ideas adquirió en México volumen, como se sabe bajo la influencia del historicismo y dentro de él en particular del "circunstancialismo" orteguiano, difundido por mexicanos y españoles, entre ellos principalmente Samuel Ramos y José Gaos. Conocida es la estrecha relación personal que hubo en Buenos Aires, entre Coriolano Alberini y José Ortega y Gasset, como asimismo la influencia que el filósofo español ejerció en ciertos grupos de intelectuales. Otro tanto podríamos decir respecto de la presencia e influencia de Hermann Keyserling. Guillermo Francovich, hablando de las diferencias en materia de influencias respecto al caso mexicano, nos dice que "las circunstancias que dieron nacimiento a la historia de las ideas en la región sur de la América Latina, particularmente en la Argentina y Bolivia, fueron un poco diferentes". "Los inspiradores iniciales del movimiento no fueron -agrega- Ortega y Gaos, sino Spengler y Keyserling. Los dos filósofos alemanes provocaron aquí una especie de obsesión de originalidad cultural ..." (Cfr. "La historia de las ideas en la América Latina". *La Paz, Presencia Literaria*, 9 de marzo de 1975). No es sin embargo totalmente acertada la afirmación de Francovich, quien seguramente tiene razón en lo que respecta al caso boliviano. El irracionalismo de Spengler y Keyserling, en efecto, no es visible en ninguno de los autores que hemos comentado, Ingenieros, Korn, Alberini, Ponce ni Romero, lo cual no significa que no hayan influido originariamente en otros autores que se movieron preferentemente en el campo del ensayo, tales como un Martínez Estrada, mas estos no hicieron propiamente historia de las ideas, ni la promovieron. Tampoco nos resulta acertado lo que dice de la influencia de Ortega quien, sin entrar a considerar el impacto que produjo entre los ensayistas, influyó en la historia de las ideas, si bien no con su "circunstancialismo", sino con otra de sus doctrinas, el "generacionalismo", debiendo aclarar que el método generacional ya había tenido otras formulaciones entre los escritores argentinos del 80, muy anteriores a Ortega mismo. Ciertamente que la influencia de las ideas pseudocientíficas de un Keyserling, verdaderamente lamentable si tenemos en cuenta la actitud receptiva que adoptaron frente a ella importantes grupos de intelectuales argentinos de los años 30, ha mostrado una continuidad de presencia en diversos ensayos sobre el ser de América, aparecidos en nuestros días, y que implican una toma de posición respecto de la historia

de las ideas. Son ellos sin duda buenos ejemplos para una historia de los modos de alienación dentro de la intelectualidad rioplatense contemporánea.

De todas maneras, no se encuentran en los orígenes de la historiografía de las ideas en la Argentina -nos referimos siempre en particular a las ideas filosóficas- en sus promotores e iniciadores, influencias manifiestas de formas metodológicas provenientes del historicismo de Ortega o del vitalismo irracionalista de Keyserling. Estas influencias son más bien posteriores, como es el caso del "generacionalismo", ensayado primero dentro de las letras y más tarde en la del pensamiento filosófico y que nosotros mismos hemos aplicado en algunos de nuestros trabajos iniciales.

Si tuviéramos que caracterizar en general la tarea llevada a cabo en la Argentina en lo que respecta a la historia de las ideas filosóficas, dejando ya de lado el problema de las influencias, diríamos que, desde sus inicios y más tarde por obra del impulso dado principalmente por Alberini y Romero, cada uno por su lado, consistió en un proceso creciente de búsqueda de fuentes y de sistematización de las mismas. El quehacer historiográfico en materia de ideas se ha beneficiado, dentro de sus limitaciones por cierto, del proceso que Romero llamó de "normalización", el que a la par que significó un conocimiento más hondo y sistemático de la filosofía europea, llevó a la creación de cátedras y centros especializados en la historia del propio pensamiento nacional. Otra característica que podemos señalar, se relaciona de modo estrecho con el ámbito dentro del cual se hace filosofía generalmente en la Argentina y en los demás países latinoamericanos, a saber, en las universidades, por lo que la historiografía de las ideas que nos ocupa, no se ha salido salvo en ciertos aspectos, de los marcos de una historia del pensamiento universitario. En relación con el academicismo imperante, ese tipo de saber ha llevado entre otras cosas, a una labor cuidadosa en lo que se refiere a la determinación de influencias, a la descripción de sistemas y líneas generales de pensamiento, sin haberse avanzado sin embargo, hacia una comprensión social y hacia una crítica ideológica de los problemas que plantea la "filosofía universitaria". En este sentido, la lección de un José Ingenieros, quien se atrevió a hablar de la "hipocresía de los filósofos", sigue siendo para muchos incomprensible y hasta escandalosa. En los aspectos señalados ha influido sin duda la tardía constitución de una historiografía socioeconómica, cuyo nacimiento es posterior a la constitución de la historia de las ideas y no ha alcanzado un volumen satisfactorio. Tampoco la historiografía de las ideas filosóficas ha avanzado en general en la Argentina hacia una visión continental de sus desarrollos, salvadas siempre las excepciones, y se ha reducido a un trabajo que no ha superado los límites nacionales.

En este ámbito y en la tradición que implica, se ha movido nuestra tarea de historiografía de las ideas. En nuestros comienzos, el rastreo documental se desa-

rolla dentro de los marcos de una exigencia de restaurar los procesos de pensamiento con un carácter regional, no tanto por espíritu regionalista, que sin duda de alguna manera ha estado presente, como por la sentida exigencia de alcanzar una ordenación de los antecedentes cercanos inmediatos. De esta manera sugieron nuestros primeros esfuerzos, que suponían una exigencia de máximo rigor en materia de búsqueda bibliográfica, centrados alrededor de determinados personajes del pasado intelectual de la Provincia de Mendoza, a la que Sarmiento en su *Facundo* denominó en su momento "la Barcelona del interior argentino". Como había que ordenar toda una tradición no asumida por investigadores anteriores y en tal sentido ignorada casi totalmente en lo que se refiere a autores, la tarea se demoró por años y fundamentalmente sobre la base de una revisión pesada y lenta de publicaciones periódicas. De esta manera surgieron tres libros de sistematización, catalográficos y antológicos, uno de ellos sobre el pensamiento ilustrado (*La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1968) y otros dos, que abarcaban entre los años 1890-1940, es decir, la última faz del pensamiento romántico y los orígenes y desarrollos del pensamiento positivista (*La literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del diario "El Debate"*, 1963 y *La literatura y el periodismo mendocinos entre los años 1915-1940 a través de las páginas del diario "Los Andes"*, 1966, libros ambos editados por la misma Universidad Nal. de Cuyo, en Mendoza).

Estas búsquedas nos llevaron a descubrir personajes olvidados, mal conocidos o directamente desconocidos del interior argentino. Investigamos las lecturas de uno de los maestros de José Ingenieros, Agustín Alvarez y catalogamos sus escritos (*Agustín Alvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes*, Mendoza, Dirección Provincial de Cultura, 1957), determinamos la presencia del comtismo en Mendoza, con la publicación de las *Conferencias Pedagógicas* (1904) de Julio Leónidas Aguirre (Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas, 1964); señalamos el pensamiento krausista en un Julián Barraquero y en fin, dimos a conocer los principales escritores del tradicionalismo católico, los últimos románticos: Faustino Arredondo, Manuel Antonio Sáez, Benjamín Sánchez, en algún libro de diversos artículos y ediciones antológicas (*El pensamiento de D. Manuel Antonio Sáez (1834-1887)*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas, 1960). Todo esto y otros aspectos más que sería largo enumerar, lo sintetizamos en un ensayo, *Breve historia intelectual de Mendoza* (Mendoza, D'Accurzio Impresor, 1966), con lo que quedaron sentadas las bases para este intento regional de historia de las ideas. Si algo tuvo de interesante este esfuerzo, fue que la misma naturaleza del material con el que se debió trabajar obligó en todo momento a considerar el desarrollo de las ideas con un marco mucho más amplio que el tradicional y a manejar como material documental de base, más que nada, publicaciones periódicas.

Para la sistematización de esta historia regional empleamos en algunos ensayos el método de las generaciones. Más tarde abandonamos esta metodología por entender que más que ninguna otra reducía el campo de estudio a ciertas manifestaciones del pensamiento, no saliéndose de hecho del ámbito del pensar de origen universitario y resultando en última instancia interesada por un pensamiento de élites. Aquella metodología se relaciona con una historiografía que se organiza sobre el concepto, no siempre explícito, de "héroes del pensamiento" y que compatibiliza con el idealismo filosófico. La discusión del sujeto de la historia que es en todos los casos sujeto de pensamiento, aun cuando éste no sea expresamente "filosófico" y un análisis ideológico del modo como se resuelve este problema, nos permitió descubrir el espíritu limitativo del método generacional.

Aquellos diversos trabajos interesaron vivamente a Francisco Romero, con quien hablamos de los mismos en más de una ocasión. Otro tanto hemos de decir de Coriolano Alberini, a quien tratamos personalmente, a pesar de las distancias que había entre uno y otro. En 1958, en Buenos Aires y con motivo del IX Congreso Interamericano de Filosofía, tuvimos nuestro primer encuentro con Leopoldo Zea, que conocía algunos de nuestros trabajos y que nos fuera presentado por nuestra amiga Angélica Mendoza, con lo que se iniciaría una relación fecunda que nos abriría hacia horizontes más amplios.

En 1949, había publicado Leopoldo Zea su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, obra en la que se proponía una metodología nueva frente a la que se había venido haciendo en la Argentina y que intentaba, por primera vez en la historia de las ideas, alcanzar una visión continental de dos fundamentales momentos del pensamiento latinoamericano: el romanticismo y el positivismo. En verdad, desde los esfuerzos de sistematización que en su época habían realizado Ingenieros y Korn, no se había intentado en lo que respecta al pensamiento argentino, retomar de un modo orgánico semejante aquellas etapas y menos aún, hacerlo desde un horizonte más amplio.

Diez años más tarde, en 1959, apareció otro estudio significativo sobre nuestro pensamiento, la obra del panameño Ricaurte Soler sobre *El positivismo argentino*. No es casual que tanto Zea, como luego Soler, dos intelectuales ajenos a la vida universitaria argentina, fueran los que pusieran en descubierto una etapa de nuestro desarrollo intelectual, descuidada y aun despreciada en su valor propio por la historiografía oficial impuesta en las cátedras. En efecto, salvo la actitud personal de un Romero, que como dijimos no participaba del antipositivismo que en algunos llegó a ser obsesivo y que condujo a encubrir lo que de común había entre esa gran etapa del pensamiento rioplatense y la que le sigue, la actitud generalizada fue la de considerarla como lo que debía ser negado y no por cierto en el sentido recreador hegeliano.

La obra de Soler, como en su momento la de Leopoldo Zea, nos confirmó en nuestro interés por estudiar el positivismo argentino, pero al mismo tiempo nos mostró la necesidad de reconsiderar toda una etapa previa al positivismo, justamente la que Zea había también estudiado. Se trataba de superar las consecuencias de un fenómeno ideológico bastante complejo, pues, la misma suerte que corrió el positivismo, había sufrido la etapa anterior por obra de aquél. El desconocimiento del momento romántico argentino que supone la doctrina del "positivismo autóctono", en parte respondía a este hecho. Teníamos además muy en cuenta al respecto la posición historiográfica renovadora que habíamos visto en un Coriolano Alberini, sin participar ciertamente de sus rechazos. De este modo iniciamos una serie de investigaciones centradas alrededor de algunos personajes, entre ellos el emigrado francés de 1851, Amadeo Jacques, cuyas obras había intentado reeditar en Buenos Aires el mismo Alberini. Ibamos así avanzando desde aquella historiografía de tipo regional, hacia un panorama integrador de mayores horizontes, que suponía en general una crítica a la historiografía que derivaba de los esquemas propuestos por Alejandro Korn, por lo menos en algunos de sus aspectos.

De todo esto surgió un plan de trabajo que intentaba sistematizar bajo una nueva luz todo el pensamiento anterior al positivismo, lo que hemos denominado y no con términos nuestros, el "espiritualismo" argentino de la segunda mitad del siglo XIX, y a la vez preparar los materiales documentales sobre la base de investigaciones bibliográficas lo más técnicas posibles, que facilitarían la reconstrucción del pensamiento positivista.

Se concretó de esta manera, una serie de tareas bibliográficas que habíamos iniciado ya dentro del intento de historiografía regional: "Ensayo bibliográfico sobre un positivista argentino: Agustín Alvarez" (1962); "Pedro Scalabrini, introductor de la filosofía de Comte en la Argentina" (1969); "Contribución a la bibliografía de José Ingenieros" (1973), publicados todos en la *Revista Inter-Americana de Bibliografía* (Washington), a más de otros, entre ellos una bibliografía de libros y folletos del mismo Ingenieros, incorporada en la obra conjunta *Los "Fundadores" de la filosofía latinoamericana*, editada por la Unión Panamericana en 1970, fruto muchas veces de pesadas búsquedas en bibliotecas y archivos tanto de la Argentina como de Europa. Labor ésta complementada con reediciones anotadas de algunos textos de significación para la historia del pensamiento argentino, como es el hasta hace poco desconocido texto inicial de Pedro Scalabrini, "Materialismo, Darwinismo y Positivismo: Diferencias y semejanzas" (1899), editado en el *Anuario Cuyo* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, tomo III, 1967). Todos estos esfuerzos bibliográficos, como otros que hemos realizado sobre autores no positivistas, entre ellos Amadeo Jacques (*Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, 1967), si algún valor tienen es más que nada el de sistematización y ordenación de materiales, en vista de

trabajos de interpretación y que han pretendido responder a criterios técnico-bibliográficos establecidos, superando de este modo sensibles descuidos en este aspecto.

José Ingenieros dice que, a fines del siglo, en la Argentina, la enseñanza de la filosofía en muchos colegios estaba, a pesar del positivismo imperante en las universidades y escuelas normales, o en manos de viejos profesores eclécticos o de católicos seguidores de Balmes. El hecho lo fuimos confirmando paulatinamente, a medida que íbamos prácticamente desenterrando materiales olvidados. De esta manera nació en nosotros la idea de hacer un trabajo orgánico sobre el eclecticismo. Dos líneas de investigación, una de ellas llevada a cabo en Uruguay y la otra en México, nos confirmaron acerca de la importancia del tema. En efecto, Arturo Ardao, con quien nos une un trato intelectual fecundo, había realizado toda una labor de rescate del pasado ideológico oriental en obras fundamentales, entre ellas su *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay* (1950) y *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962), en las que aparecía claramente señalado el hecho ecléctico, como una de las principales líneas de desarrollo del liberalismo romántico decimonónico. Por su parte, José Gaos, había promovido una serie de trabajos historiográficos en los que se pretendía revalorar en México, otra faz del pensamiento ecléctico, el de fines del siglo XVIII.

El eclecticismo forma parte sin embargo de una línea de pensamiento mucho más amplia, del cual ya hemos hablado: el "espiritualismo" de corte romántico y juega dentro de él un papel histórico importante. Es también un episodio dentro del desarrollo del racionalismo. Aparecía así la necesidad de señalar las incidencias y divergencias que ofrecía en la Argentina, en relación con otras corrientes de pensamiento, casi todas ellas emparentadas de alguna manera con el hecho ecléctico. Tomó cuerpo de este modo en nuestras búsquedas algo que al comienzo nos pareció de escasa significación, pero que a medida que avanzábamos iba cobrando importancia, no sólo por su presencia en la enseñanza universitaria, sino en otros campos, entre ellos el político. Nos referimos al Krausismo, que de acuerdo con la historiografía tradicional era un hecho casi exclusivamente español dentro del mundo hispánico. José Gaos, en alguno de sus trabajos había sostenido justamente esa tesis y para él, en efecto, mientras España fue krausista, la América Hispana había sido positivista. Había sin embargo hechos significativos que permitían suponer una presencia de mayor peso y extensión del Krausismo en América Latina. Entre ellos, la generalizada polémica en casi todos los países nuestros de los mismos positivistas en contra del krausismo, señalada entre otros por Leopoldo Zea en su libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, polémica que por lo menos permitía suponer una cierta presencia contemporánea de ambas corrientes. Las investigaciones sobre el krausismo como ideología de base del batllismo en el Uruguay, llevadas a

cabo por Ardao (Cfr. Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico, Montevideo, 1951), como la insistencia con la que Alberini había hablado del krausismo de Hipólito Irigoyen en la Argentina, mostraban junto con numerosos otros datos, la necesidad de rescatar para nuestra historiografía de las ideas toda esta línea de desarrollo no sistematizada. De esta manera surgió el libro *Los Krausistas argentinos* (Puebla, México, 1969).

Esta investigación nos abrió al conocimiento de una de las formas ideológicas del liberalismo de fines del siglo XIX y primeras décadas del actual que sirvió de instrumento de lucha contra la oligarquía e inspiró el gran movimiento popular del radicalismo argentino. Entendemos que, desde el punto de vista de una sistematización del pensamiento filosófico, se alcanzó un análisis fructífero, si bien en líneas generales podría objetarse, con razón, a este esfuerzo de búsquedas una escasa correlación del desarrollo de las ideas con la realidad social y económica, por lo menos en muchos de sus momentos.

La pretensión de mostrar el sentido dialéctico con el que se han sucedido las diversas corrientes del pensamiento y la valoración que se ha de hacer de las influencias europeas, nos movió a reconsiderar algunas de las tesis de la historiografía de las ideas tal como aparece en el ensayo clásico de Alejandro Korn. En verdad, aquel intento se encuentra en el mismo filósofo. En efecto, Korn pretendió mostrar una cierta autonomía de los procesos ideológicos con su conocida hipótesis del "positivismo autóctono", que lleva sin embargo al desconocimiento de ciertas formas que han tenido real presencia. En tal sentido tratamos de probar, en contra de lo sostenido por el mismo Korn, la existencia de lo que él denomina "corrientes débiles", como fenómenos persistentes y dados contemporáneamente con el positivismo, aún en los momentos de máxima influencia de éste; como también discutimos la "fugacidad" del romanticismo argentino, tesis paralela a la de la temprana aparición del "positivismo autóctono". Tal es en parte lo que hemos pretendido sostener en el libro *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, México, 1972) en donde sugerimos además el concepto de "formas de transición" de acuerdo con las cuales es posible rastrear la continuidad que hay entre el "espiritualismo" del siglo XIX y el "neo-espiritualismo" que cobra fuerza con el antipositivismo de los años 30.

Surgió además, para nosotros, de estos trabajos, una nueva imagen de la llamada Generación argentina del 80, que tratamos de mostrar mediante la reubicación ideológico-filosófica de sus principales representantes, en particular alrededor de la significativa figura de Eduardo Wilde (Cfr. "El pesimismo de Eduardo Wilde", *Anuario Cuyo*, tomo VI, 1970 y "La naturaleza de la 'poesía' en la Estética de Eduardo Wilde", *Revista Inter-Americana de Bibliografía*, vol. XXIV, 1975). Con estos ensayos y propuestas habrían quedado dadas ciertas ba-

ses metodológicas para el establecimiento de los límites e incluso de la profundidad del positivismo argentino, a la vez que se habría sentado la posibilidad de una comprensión del desarrollo interno de las ideas más dinámica y menos simplificada. Esfuerzo insuficiente aún, sin duda, condicionado por la gran masa de documentos, muchos de ellos no considerados antes por nuestros antecesores en la historiografía de las ideas y movido por el deseo de mostrarlos en relación con sus fuentes europeas y su contenido teórico, con el mayor rigor posible.

Más, una historia de las ideas no puede quedarse en tales niveles de investigación, lo que si bien son imprescindibles, exigen por la naturaleza misma de estos estudios, avanzar hacia una problemática más de fondo. En efecto, una historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental. La problemática indudablemente no es nueva y los grandes maestros del pasado se movieron en ese horizonte. Un Juan Bautista Alberdi, un Francisco Bilbao, un José Ingenieros, en la Argentina, y tantos otros, se hicieron cargo cada uno a su modo y en relación con su propia circunstancia de esa significación más profunda y vasta. De ahí toda una problemática más claramente comprometida que comenzó con la exigencia de averiguar el sentido que en los escritos iniciales de Alberdi tenía y tiene para nosotros la tarea filosófica (Cfr. "Necesidad de un filosofar americano", *Anuario Cuyo*, tomo VI, 1970 y *Actas del Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1973) o cómo en otros pensadores latinoamericanos se habían sentado los principios para ese mismo filosofar (Cfr. "Vaz Ferreira y las bases para un filosofar latinoamericano", fruto de un seminario hecho entre 1970 y 1971. Cfr. *Revista de la Universidad de México*, vol. XXVII, 1972), para terminar más adelante preguntándonos acerca de dos problemas que consideramos capitales, por un lado, el problema del "comienzo" de la filosofía americana y por el otro el de sus "pautas" (Cfr. "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXV, 1971 y "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano", *Revista de la Universidad Católica*, Quito, 10, 1975).

El problema del "comienzo" tenía como objeto dar las bases para el ejercicio del juicio de valor respecto de los materiales que nos ofrece la historia de las ideas latinoamericana y a la vez mostrar cómo la filosofía, desde su campo propio, puede y debe asimilar una historia que se nos muestra como un proceso de alienaciones pero también, en ciertos momentos, de autenticidad y afirmación de nosotros mismos. De ahí apareció precisamente la idea de considerar cuáles serían las pautas que un filosofar propio, entendiendo tales pautas no tanto como normas morales, sino más bien como momentos y actitudes metodológicos en la pregunta por el ser del hombre latinoamericano. Y por cierto que el señalamien-

to de tales pautas pretendía del mismo modo dar herramientas para una mayor y mejor comprensión del desarrollo histórico de nuestro pensamiento.

La crítica al saber de tipo académico y en particular a la historiografía filosófica llevada a cabo en el ámbito de las universidades, como así también la problemática social y política de nuestro país agudamente vivida a partir de 1966 y más concretamente desde 1973, nos permitió avanzar en la propuesta de otros aspectos de método que interesan directamente para una historia de las ideas. En pocas palabras, sentíamos imperiosamente la necesidad de lo que denominamos una "ampliación metodológica".

Tal exigencia suponía una ampliación en diversos sentidos. En primer lugar, el de superar los límites exclusivamente nacionales dentro de los que se ha venido haciendo la historia de las ideas y avanzar hacia panoramas de tipo regional continental. La convivencia y aun la necesidad de trabajar de este modo nos lo mostró claramente la serie de investigaciones que habíamos hecho sobre algunas de las corrientes de pensamiento que mencionamos antes, entre ellas el eclecticismo romántico del siglo XIX, fenómeno que no puede ser comprendido si lo reducimos a los límites de una historiografía argentina o uruguaya, en cuanto que es un hecho rioplatense. En segundo lugar, una ampliación más significativa a la que nos llevaba un cambio en la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, reducido a un estudio de un determinado grupo social, el de los intelectuales. A este rechazo de una filosofía entendida exclusivamente como quehacer de los "filósofos", se unía un intento de mostrar en qué medida estos mismos filósofos, no exceden un nivel que creen haber superado en el ámbito de su meditación espiritual. Un estudio de estos venía pues, a ser ni más ni menos que un esfuerzo por mostrar la radical ambigüedad de la filosofía y muy particularmente de la filosofía universitaria. En este aspecto, la ampliación metodológica que proponíamos venía a ser una reedición de un intento que, como recordamos, había puesto en marcha en su época José Ingenieros. En tercer lugar, la ampliación metodológica, apuntó a enriquecer el análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras dentro de las cuales se dan. En cuarto lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, aparecía la exigencia de una ampliación de los recursos documentales. Si lo ideológico se encuentra presente tanto en el discurso cotidiano, como en el filosófico, y si además el contenido ideológico de cualquier tipo de discurso supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda de que las ideologías forman parte necesariamente de una investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación.

Sobre la base de estos principios se fue abriendo para nosotros una nueva etapa, la que según entendemos ha quedado expresada en algunos de sus aspec-

tos en nuestros *Ensayos sobre la historia de la filosofía ecuatoriana* (1976). En ellos hemos tratado de señalar, con el mayor rigor, las corrientes y las influencias como así también los límites de las etapas de pensamiento analizadas, mas siempre con la intención de mostrar todos estos hechos como fenómenos internamente dialécticos, no como fruto de meras influencias externas; para alcanzar esto era necesario, evidentemente, tratar de determinar la función ejercida por las diversas formas del pensamiento en relación con la sociedad de la época; todo esto supone una periodización, que sin ignorar la existencia de una periodización específica del pensamiento, incorpore las diversas etapas en marcos más generales y no específicos, que están dados necesariamente en niveles socioeconómicos. Para esto es imprescindible partir de una antropología centrada esencialmente en una filosofía y en una historia del trabajo. Paralelamente y siempre dentro de una pretensión de comprensión estructural-orgánica, era evidente la necesidad de mostrar los desarrollos de las ideologías políticas y muy especialmente del liberalismo, como la principal y más importante de ellas para toda América Latina, ya desde fines del siglo XVIII. Los momentos de "emergencia", de "consolidación" y de "crisis" del liberalismo constituyen periodos claramente perfilables, que condicionan de modo visible al discurso filosófico de cada época. Sobre estas bases propusimos pues una hipótesis de periodización general para la historia de las ideas ecuatorianas y desarrollamos en particular dentro de ella el momento positivista. La vitalidad del clima intelectual ecuatoriano contemporáneo nos hizo sentir además la necesidad de promover un encuentro entre líneas de trabajo fecundas y de cuya integración ha de surgir a nuestro juicio la constitución de la historia de las ideas. Por una parte, los estudios de historia de la filosofía europea, por la otra, las investigaciones acerca de la realidad socioeconómica ecuatoriana y por último, los trabajos iniciados ya sobre la historiografía filosófica nacional del Ecuador, líneas de creación intelectual que en la medida en que se organicen sobre una intencionalidad común permitirán un filosofar como autoconciencia nacional y continental (Cfr. "Félix Ravaisson-Mollien en América Latina", *Revista de la Universidad Católica*, Quito, vol. XIV, 1976).

El reconocimiento de aquella ambigüedad insita en la filosofía misma, supone por lo demás, una nueva comprensión de la conciencia, entendida como una realidad no transparente y que actúa desde un *a-priori* no precisamente lógico. Algo de esto habían anticipado Alberini y otros pensadores contemporáneos influidos por el vitalismo de principios de siglo. Mas, ahora no se trataba de salvar la objetividad mediante la postulación de un salto al conocimiento puro, en cuanto que no hay tales conocimientos, sino cuanto más purificables por vía de una crítica que se resuelve fundamentalmente en autocrítica. Del mismo modo se nos presentaba la ambigüedad en los instrumentos mismos del pensar filosófi-

co, en particular en el concepto y en su pretensión de universalidad. Una crítica al idealismo hecha desde estos puntos de vista acaba por bajar a la filosofía de su pedestal y por mostrarla en su propia limitación, como también en su verdadero valor. Los motivos por los cuales el concepto suele jugar, abierta u oculta-mente, como universal ideológico, son los mismos en el discurso filosófico que en un discurso del saber vulgar. Hay en ambos, como hemos ya dicho, una estructura epistemológica común, que permite incorporar una literatura aparentemente no filosófica a la historia de las ideas, y que hace factible un análisis decodificante de los más sofisticados textos de la filosofía. La caracterización del "discurso opresor" y la del "discurso liberador", como formas universales y la función de la filosofía puesta por encima de todo esto como un saber crítico, no al modo de la crítica que únicamente se mueve gustosa desde *a-prioris* formales, es precisamente la vía para abrirnos hacia lo otro, para romper con la circularidad opresiva de los universales ideológicos (Cfr. "Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano", Santa Fe, 1973 y *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, vol. VI, 1974 y "Función de la filosofía en América Latina", en *La Filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976).

Todo esto suponía, como no es difícil verlo, un intento de liquidación del platonismo, raíz y cuna de todas las filosofías de la conciencia. Carlos Astrada había sido en la Argentina uno de los primeros en levantar, dentro de las universalidades, esta especie de consigna filosófica. Liquidación que para no convertirse en una repetición más de actitudes y posiciones filosóficas surgidas de otros contextos culturales, debía sin duda estar acompañada de un regreso a las fuentes mismas del platonismo, en un intento de lectura desde lo nuestro. Hablamos de aquella pesada tarea de relectura del saber europeo que habremos de sumar a nuestra historia de las ideas, incorporándola a una nueva intencionalidad.

De todo lo que hemos dicho, queda en claro que no se trata pues de hacer una historia de las ideas sobre la base de una comprensión al estilo diltheyano y con el objeto de poder revivir en nosotros y describir luego concepciones del mundo y de la vida, típica historiografía generada por la filosofía de la *Einfühlung*, sino de participar en la constitución del conocimiento de un hombre que quiere asumir desde sí mismo su propia historicidad. Un historicismo, si se quiere, pero al servicio de los necesarios cambios en la conciencia del hombre pensante, que hagan posible descubrir las formas de alienación de esa misma conciencia y que conviertan al investigador en un promotor, al lado de otros y no por encima de ellos, del proceso transformativo que habrá de permitir al hombre latinoamericano asumir plenamente su hacerse y su gestarse. La historia de las ideas había dado de este modo un paso hacia una filosofía de la liberación, la que ha aparecido en ella de modo no accidental y como una de sus virtualidades.

Como hemos dicho en alguna otra ocasión, el tema central alrededor del cual ha girado el pensamiento de los "Fundadores", ha sido el de la libertad y su pensar podría ser caracterizado por eso mismo como una "filosofía de la libertad". Pues bien, tal filosofía es la que queda en entredicho. Había que superar, a pesar de aspectos y anticipaciones valiosas que ofrecen esos mismos "Fundadores", las formulaciones idealistas del problema, señalar la inoperancia de esa libertad interior como así de la intuición que la posibilitaba. La filosofía no podía serlo de una libertad cuasi metafísica, individual y esteticista en la mayor parte de los casos, que no se salió de los marcos que le imponía el liberalismo como ideología de base no siempre explícita. Se tomó clara conciencia de que el filósofo o el historiógrafo de las ideas no es un ser excepcional, integrante de un grupo social privilegiado, puesto más allá del hombre común, por obra y gracia de una instalación en una conciencia pura, recurso con el cual pretendieron aquellos pensadores rechazar el positivismo de principios de siglo; se descubrió que las formas del pensamiento irruptor no se dan necesariamente dentro de los términos del discurso filosófico y que es necesario revisar todo el pasado, como mirar nuestro presente, en otras formas del discurso, revestidas en formas expresivas dadas en la cotidianidad misma.

Una historia de las ideas no podía por tanto quedarse ya en una investigación de influencias y en una determinación de corrientes, tarea sin duda apreciable e incluso ineludible, sino que había de llevarse a cabo a la vez tratando de determinar la función que las distintas filosofías han ejercido respecto de la realidad social, entendiendo que la determinación de la función es tanto retrospectiva como prospectiva a la vez y necesariamente, y que sólo puede alcanzarse con herramientas que permitan una autocrítica del papel personal y social que se juega respecto de esa misma función. La filosofía no se reduce pues a una crítica que apunta a determinar "fundamentos de posibilidad" dentro de una nueva pretensión científicista, sino que quiere ser una autocrítica dentro de una pretensión de saber humanístico, al cual únicamente nos podemos abrir desde una teoría crítica de las ideologías y de los análisis derivados de los problemas de la conciencia de clase.

Esa autocrítica, como requisito metodológico permanente y fundamental, hace que dentro de la filosofía tome presencia y a la vez nuevo sentido, de lo que podríamos llamar el momento biográfico del pensar, en otros términos, el modo como el filósofo o el historiógrafo de la filosofía, compromete su propia producción como elemento mediatizador y a la vez se compromete con su propia realidad. Compromiso que se da como forma misma de la cotidianidad, donde como cualquier otro hombre, el intelectual se enfrenta con aquella realidad que él pretende ver en sus estratos más profundos.

Todo esto ha llevado a meditar acerca del carácter de la filosofía como función para la vida y ha abierto las puertas para lograr una determinación de su papel ancilar. La filosofía, cuando no parte de una autocrítica, queda supeditada totalmente a los riesgos de la mala conciencia. "En América -ha dicho Francisco Larroyo-, en toda América, la filosofía había tenido de continuo carácter ancilar. En la Colonia hablaba en nombre de la religión; en el siglo XIX estuvo, con frecuencia, al servicio de intereses políticos. Es en el siglo XX cuando se cortan definitivamente la ataduras de esta servidumbre y se filosofa con acendrado espíritu teórico" (Samuel Ramos, *Obras completas*, Tomo I, 1975, prólogo). Lo que nos interesa es ahora determinar en qué sentido la filosofía como humanismo no puede ser sino ancilar y en qué sentido la pretendida autonomía del saber teórico no era sino una forma más de servidumbre, más de negativa aún que las anteriores, en cuanto enmascarada en el mito de la conciencia pura y del yo trascendental.

La filosofía no se enriquece por sí misma. Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responde estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. Esta fue la experiencia argentina de los años 70: un descubrir, más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada desde una clara conciencia de la realidad de una estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. De ahí que surgiera una generación que sintió vergüenza de haber hecho filosofía y que comenzó a hablar de filosofía de la liberación.

Los accesos a esa realidad había que hacerlos sin embargo con las herramientas metodológicas con que contaba una juventud universitaria formada filosóficamente dentro de pautas establecidas. Había que cambiarlas o por lo menos darles un nuevo sentido y por cierto un nuevo uso, había en fin que abrirse a otros campos colindantes con el saber filosófico, rechazados o ignorados por la filosofía y la historiografía oficiales. En función de esto se planteó la necesidad de un preguntar ontológico, centrado principal y fundamentalmente en los problemas de la historicidad y de la alteridad, una historicidad que no fuera por cierto un nuevo escapismo y que a la vez tuviera la fuerza dialéctica y la capacidad crítica necesarias para asumir los propios desarrollos anteriores del pensamiento ontológico que se habían dado entre nosotros; se intentó una filosofía política que diera razón de las expectativas de un pueblo esperanzado en un cambio, en medio de la ya profunda crisis del estado liberal, con todos los riesgos del populismo desde el cual se había comenzado el análisis y se habían adoptado las opciones; se intentó una pedagogía que desde formas participativas

de comunicación permitiera la renovación del acto educativo, dentro de los ideales de la ya antigua pedagogía activa, tal como lo exigía una nueva universidad; se proyectó una teoría del lenguaje que hiciera posible una decodificación de las formas de comunicación imperantes: se desarrollaron las bases para una teología de la liberación como meditación y práctica religiosas centradas alrededor de la temática de la muerte de Dios; se pretendió, en fin, dentro de este vasto movimiento, determinar nuevos criterios metodológicos para una historiografía del pensamiento que desde su campo se sumara a esas urgencias y para lo cual la historia de las ideas se mostraba potencialmente rica.

Tomó cuerpo así un saber pensado como saber de liberación que no se quería comprometer con ningún ismo, mas eso sí estar abierto a lo que las diversas corrientes de la filosofía han aportado y aportan para su constitución, saber que inevitablemente sería rechazado con desconfianza y temor, y hasta con violencia, por lo mismo que venía a "introducir nuevos dioses en la ciudad". Las palabras de los Meletos y de los Anitos de todos los tiempos, o las del ministro Woellner, reaparecieron. Como éste dijo de Kant, se había obrado en contra "de los deberes de maestro oficial" pues mediante un uso indebido del ingenio se había denigrado y deformado "algunos dogmas capitales y fundamentales" y como consecuencia de todo esto se había pervertido a la juventud con nuevos dioses. El rechazo era pues inevitable. Rechazo que ha enriquecido a cada uno de los que han participado de estos ideales con nuevas experiencias, las que han tenido la virtud de clarificar los puntos de partida, señalar la ambigüedad del propio discurso, poniendo en claro dificultades y contradicciones y sobre todo confirmando una vez más las relaciones íntimas que hay entre filosofía y destino.

LA "HISTORIA DE LAS IDEAS" CINCO LUSTROS DESPUES

La feliz iniciativa que las autoridades del Banco Central del Ecuador han tenido de reeditar -en edición facsimilar- los dos primeros números de la *Revista de Historia de las Ideas*, dentro de la "Colección de Revistas Ecuatorianas", es una buena ocasión para hacer un balance del campo de trabajo que se reafirmó, a nivel continental, con los dos números citados y que ahora tiene la suerte el lector de tener entre sus manos.

Con esto estamos declarando, desde ya, que la iniciativa mencionada no sólo resulta de interés para el desarrollo intelectual ecuatoriano, sino que, trascendiendo los marcos de lo nacional, es de una significación mucho mayor. Y, en efecto, el hecho no podría ser valorado menos si tenemos presente que estos dos números iniciales -continuados en nuestros días luego de un largo silencio- son la expresión de un programa compartido por un significativo grupo de intelectuales latinoamericanos embarcados tempranamente todos ellos en clara actitud de autoafirmación nacional y continental.

Cabe destacar, además, que la reedición de estos dos primeros números -desde hace ya muchos años totalmente agotados y registrados como raros en los catálogos de librerías de lance- no se enmarca dentro de lo que tal vez podría malentenderse como una reimpresión destinada a satisfacer la curiosidad de bibliófilos y bibliómanos, nada de eso. Se trata de una sentida necesidad derivada del hecho ciertamente importante y que viene al caso señalar aquí con fuerza, de haber sido estos dos números uno de los momentos iniciales de una tarea que se ha prolongado de modo ininterrumpido a lo largo de cinco lustros con una intensidad creciente y que ha permitido sacar a la luz, desde un ángulo importante de nuestra vida cultural, un aspecto de nuestra faz, como naciones integrantes de una comunidad humana con una ya significativa historia común.

En esta obra le ha tocado al Ecuador jugar un papel de relevancia, no discutible, por cierto, en especial si se piensa tanto en aquella participación activa jugada en los orígenes del movimiento americanista contemporáneo, como en el

renacimiento que nos ha tocado vivir en nuestros días luego de una pausa en la que el rescoldo se mantuvo vivo y ha hecho posible el desarrollo de uno de los movimientos no sólo interesantes, sino del real peso, dentro de la vida cultural ecuatoriana en lo que va de esta segunda mitad del siglo.

Si recapitulamos el proceso teniendo en cuenta su amplitud continental, deberíamos comenzar recordando el "Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española", puesto en funcionamiento por José Gaos a partir de 1940 en la "Casa de España en México" y cuyas propuestas de investigación y de estudio cuajaron en dos breves pero fecundos textos aparecidos en 1952 y 1953 y titulados ambos *En torno a la filosofía mexicana*. Bien es cierto que la problemática tratada había tenido un anticipo no menos relevante con otro libro del mismo Gaos, *Pensamiento de lengua española*, aparecido en 1945 y que tuvo, por lo demás, una prolongación en la obra del maestro español, a la que tituló *Filosofía mexicana de nuestros días*, del año 1954¹.

Aquel Seminario había sido puesto en marcha como un centro dedicado al estudio de la "historia de las ideas", campo del saber que exigía una previa definición de su sentido y alcances, como asimismo de sus relaciones con la tradicional historia de la filosofía que era también objeto de preferente atención por parte del grupo de trabajo. De este modo en la primera de las dos meditaciones *En torno a la filosofía mexicana* (el librito del año 1952), Gaos se ocupaba en sus páginas iniciales de dos puntos con los que se abría toda la problemática de la "filosofía mexicana": "La historia de las ideas en México" y "La historia de las ideas en general y en México"².

Ciertamente que el transterrado Gaos, con su aguda percepción histórica, bien pronto descubrió que no era propiamente el iniciador de una tarea, sino, en todo caso, su acicateador y sistematizador. Y de ello dejó constancia clara e ine-

quívoca a propósito de la obra del mexicano Samuel Ramos quien, a poco de llegada la emigración española a nuestras tierras, había publicado una de las primeras obras historiográficas de relevancia relativas al filosofar en el país azteca: *Historia de la filosofía en México*, cuya primera edición es de 1943 y antes de aquella emigración había ya publicado su célebre ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México*, al que Gaos leyó y comentó -en una muy importante reseña bibliográfica- en 1939. Por cierto, una labor como la de Ramos no podía brotar del vacío sino que era la coronación de un proceso de inquisición y búsqueda acerca de lo nacional que venía de atrás, no sólo del maestro Antonio Caso, sino inclusive de esfuerzos realizados bastante antes de la Revolución de 1910³.

Uno de los frutos más significativos de aquel Seminario que dirigía Gaos fue la elaboración y publicación de una serie de tesis, entre ellas, de modo destacado la de Leopoldo Zea sobre el *Positivismo en México* que fue publicada entre los años de 1943 y 1944 dentro de una colección que inauguró el Colegio de México, sin duda inspirada por el propio Gaos, titulada "Contribuciones a la historia del pensamiento latinoamericano". Entre 1945 y 1946 el mismo Zea realizó una larga gira por varios países del Continente Hispanoamericano y el Caribe, tomando contacto con investigadores nuestros que estaban en líneas de trabajo semejantes. Al regreso de ese viaje, en 1947, Zea propuso en el seno de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), dependiente de la Organización de los Estados Americanos, la constitución de un "Comité de Historia de las Ideas" y dos años después, en 1949, dio a conocer el fruto de aquel viaje con otro de sus libros que puede considerarse dentro de los clásicos del movimiento que estamos reseñando, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*⁴.

1 José GAOS. *Pensamiento de lengua española*. México, Editorial Stylo, 1945, 409 p. *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952, 90 p.; *En torno a la filosofía mexicana*. México, Porrúa y Obregón, 1953, 83 p. (ambos aparecidos en la colección "México y lo mexicano", números 7 y 11 respectivamente); *Filosofía mexicana de nuestros días*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954, 357 p. (Colección Cultura Mexicana).

2 En relación con la importancia de José Gaos en el tema que nos interesa, véase el escrito de Leopoldo Zea "José Gaos, español transterrado" en el libro *En torno a la filosofía mexicana*, reedición conjunta de dos pequeños textos ya mencionados, p. 7-12 (México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, 187 p.) y José Luis Abellán "La contribución de Gaos a la historia de las ideas", en la revista *Diánoia*, México, número 16, 1970 y del mismo Abellán, el libro *Filosofía española en América* (1936-1966), publicado en Madrid en 1967 y el capítulo "El problema de la validez de la disciplina; historia de la filosofía como historia de las ideas", de la *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, 1979, tomo 1, p. 76 y sgs, del mismo autor matritense. Véase también el trabajo de Elías Pino Iturrieta "José Gaos en nuestra historia de las ideas", aparecido en *Araisa*, Anuario 1975. Caracas, Centro Rómulo Gallegos, 1975, p. 43-49.

3 No pretendemos olvidar, lógicamente, lo que podría considerarse como los antecedentes más lejanos de la historia de las ideas, su "prehistoria", tema del que de modo general nos hemos ocupado en algunos de nuestros trabajos. Véase "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", trabajo leído en Caracas en 1976 (en nuestro libro *Filosofía, Universidad y Filosofía en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 25-34) y "La Historia de las Ideas y sus motivaciones fundamentales", en *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Epoca, Quito, número 4, 1983, p. 151-164.

José Gaos se ocupó del libro de Ramos *El Perfil del hombre y de la cultura en México* (leído en su segunda edición aumentada, México, Editorial Pedro Robredo, 1938) en un comentario que ha sido reimpresso como apéndice a la edición ampliada y definitiva del libro ya mencionado. *En torno a la filosofía mexicana* (Alianza Editorial Mexicana, 1980). La otra obra de Ramos a la que nos hemos referido en su *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, 1943, 186 p.

4 Leopoldo Zea. *El Positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943, 254 p. (Contribuciones de El Colegio de México a la Historia del pensamiento latinoamericano, 1); *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1944, 303 p. (Contribuciones de El Colegio de México a la historia del pensamiento latinoamericano, 2); *Dos Etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*. México, El Colegio de México, 1949, 396 p. Esta última obra ha sido reeditada, ampliada y actualizada,

El "Comité de Historia de las Ideas" -presidido hasta nuestros días por el propio Zea, su fundador- tuvo como programa inicial llevar adelante una tarea de tipo continental reuniendo orgánicamente a todos los investigadores que ya venían trabajando sobre la temática, alentando la formación de investigadores en aquellos sectores del Continente y del Caribe en los que no los hubiera y, en fin, haciendo posible mediante el esfuerzo de todos la formación de una biblioteca de historia de las ideas por países. El impulso editorial del Fondo de Cultura Económica, de México, cuya importancia en el proceso de consolidación de la cultura intelectual latinoamericana es de indiscutible valor, vino a favorecer aquel proyecto mediante la creación de una colección conocida con el nombre de "Tierra Firme", dentro de la cual salieron la casi totalidad de los libros que habrían de constituir la biblioteca⁵.

Ahora bien, ese movimiento dentro del cual la historia de las ideas adquirió tan importante impulso, el que se mantiene vivo hasta la fecha, no sólo se manifestó en México, sino que con notas semejantes podemos rastrearlo fácilmente en otros sectores continentales. No pretendemos hacer la historia de todos ellos. Dedicaremos algunas palabras -tal como hemos hecho con el caso mexicano- a lo sucedido en Argentina y Brasil. Con esto no pretendemos desmerecer de ninguna manera los procesos vividos de modo tan importante y fecundo en otros países tales como Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Uruguay, Chile o Cuba⁶.

con el título de *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976, 542 p. Francisco Miró Quesada, entre otros, ha documentado la gira de Zea y sus objetivos en el libro *Despertar y proyecto de filosofía latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, "Prólogo", p. 7-21.

- ⁵ Por cierto, no todos los panoramas de historia de las ideas por países salieron por intermedio de la colección citada. Cabe citar dos, ciertamente valiosos, el de Augusto Salazar Bondy, del que salió una anticipación abreviada, bilingüe, hecha por la unión panamericana (*La Filosofía en el Perú, panorama histórico. Philosophy in Peru, a historical study*. Washington, Unión Panamericana, 1954, 98 p.) y una segunda ampliada *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo; el proceso del pensamiento filosófico*. Lima, F. Moncloa, 1965, dos tomos (Colección "Toda la realidad"), y la obra de Jaime Jaramillo Uribe *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá, Editorial Temis, 1964, 464 p. Un conjunto de excelentes ensayos del mismo Jaramillo Uribe se han publicado más tarde con el título de *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Instituto Colombiano de Cultura, 1977, 270 p. El volumen panorámico de las ideas, con preferencia las filosóficas, tal como se ha venido haciendo, correspondiente al Ecuador, todavía no se ha hecho.
- ⁶ Un panorama por países, relativo a la producción sobre historiografía de las ideas, puede verse en la obra de Francisco Larroyo *La filosofía iberoamericana*. Segunda Edición. México, Editorial Porrúa, 1978, cap. "La historia de las ideas", p. 180-185. Dos importantes esfuerzos bibliográficos que se relacionan tanto con la historia de las ideas en el sentido que se le ha dado entre nosotros, como con la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, fueron promovidos por Armando Correia Pacheco: *Fuentes de la filosofía latinoamericana*. Washington, Unión Panamericana, 1967, 100 p. y *Los "Fundadores" en la filosofía de América Latina*. Washington, Unión Panamericana, 1970, 199 p.

En Argentina, al promediar el siglo, se destacaron dos importantes filósofos interesados ambos tanto por las manifestaciones del saber académico europeo, como por el desarrollo de nuestras ideas: Francisco Romero y Coriolano Alberini. El primero de los citados llegó a ser conocido y estimado a nivel continental pues a más de aquel interés que comentamos, se unió en él una incansable labor de difusión y de promoción que fortaleció el movimiento en favor del estudio de nuestros procesos ideológicos. El modo como enfocó Romero la problemática de nuestro pensamiento quedó expresado en un libro *Sobre la filosofía en América*, obra aparecida en el mismo año en que Gaos había dado a conocer la primera parte de sus meditaciones *En torno a la filosofía mexicana*, y de las que ya hemos hablado. Alberini, menos conocido fuera de su país, se había anticipado es cierto bastantes años con un valioso ensayo sobre *La filosofía alemana en la Argentina*, obra publicada en alemán, en Europa, ya en 1930.

Mas, tanto el uno como el otro, estuvieron precedidos por dos grandes maestros argentinos, verdaderos fundadores de la historia de las ideas en su país, José Ingenieros y Alejandro Korn. Ambos tuvieron que ver con el positivismo que entre otras de sus manifestaciones valiosas -por lo menos en la Argentina- tuvo la virtud de haber expresado un nacionalismo cultural no ajeno a otros movimientos dados en el Continente como fue el de la Revolución mexicana. Por cierto no es nuestro interés en este momento dedicarnos a hablar de los matices diferenciales que se pueden señalar entre José Ingenieros y Alejandro Korn, matices que habría que hacer presentes asimismo respecto de Alberini y Romero. La *Revista de la Universidad de Buenos Aires* dio entrada en 1912 a los anticipos de lo que más tarde Korn pu-

Es ya urgente actualizar estos valiosísimos catálogos que fueron fruto del entusiasmo y la dedicación de Correia Pacheco.

Una reconstrucción del amplio campo de la historia de las ideas en América Latina sería imposible, por otra parte, si no se tuviera a la mano las indispensables colecciones de la *Revista Interamericana de Bibliografía*, editada por la Unión Panamericana en Washington y el *Handbook of Latin-American Studies*, que se publica en la misma ciudad. En ellas han colaborado, a más de Armando Correia Pacheco, a quien ya hemos mencionado, Aníbal Sánchez Reuier (autor, por lo demás, de una antología: *La filosofía latinoamericana contemporánea*. Washington, Unión Panamericana, 1949, 370 p.), Risiéri Frondizi (quien también ha dejado una obra antológica y panorámica: *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 333 p.) y Juan Carlos Torchia Estrada, cuya labor de sistematización es ya ciertamente enorme y de quien se espera una obra de conjunto que comprenda la ya vasta producción latinoamericana. A estos esfuerzos se han de agregar otros, que por no abundar, nos reduciremos a agregar dos: uno el que ha llevado a cabo la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, la *Bibliografía chilena de filosofía* (Santiago de Chile, Taller de impresión de la Sociedad Importadora Jok Ltda., 1979, 315 p.), que abarca desde fines del siglo XVI hasta el presente y la *Bibliografía filosófica argentina* que dirige la Dra. Celina Lértora Mendoza dentro de la "Fundación para el estudio del pensamiento argentino e iberoamericano", con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica, en Buenos Aires.

blicaría con el título de *Influencias filosóficas en la evolución nacional* y en 1914, el primer esbozo de la obra de Ingenieros *La evolución de las ideas argentinas*. Ambos tenían como lejano antecedente los escritos de Juan Bautista Alberdi, de quien se consideraban herederos⁷.

También al promediar este siglo se produjo en Brasil un florecimiento de la problemática de la historia de las ideas la que tenía, como en los otros países mencionados, sus antecedentes, algunos de ellos bastante lejanos. Es importante subrayar, sin embargo, que desde 1950 aproximadamente se habría de dar inicio a una tarea que no ha cesado hasta el día de hoy, muy por el contrario, ha ido adquiriendo cada vez más cuerpo y mayor peso dentro del desarrollo espiritual del hermano país lusitano.

Podríamos considerar como uno de los momentos significativos dentro del proceso brasileño, la realización del Primer Congreso de Filosofía que tuvo lu-

⁷ Mucho es lo que se ha dicho ya acerca de la importancia de los escritos de Juan Bautista Alberdi, valorado por José Gaos como el pensador de habla castellana que dio las pautas de lo que debería ser el filosofar de todo el Mundo Hispánico. Véase al respecto el valioso trabajo de Arturo Ardao "El historicismo y la filosofía americana", en el libro *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Editorial Alfa, 1963 y nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cap. XVI titulado, "Necesidad y posibilidad del discurso propio".

La edición definitiva de las *Influencias filosóficas en la evolución nacional* de Alejandro Korn, la hizo la Editorial Claridad, en 1936, con 231 p. A su vez, la obra de José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, salió en dos libros, ambos impresos por L. J. Rosso, en Buenos Aires, Libro I, 1918, 544 p. y Libro II, 1920, 754 p.

La Universidad de La Plata publicó, con un estudio preliminar de Rodolfo Agoglia y otro de Norberto Rodríguez Bustamante, la traducción del libro de Coriolano Alberini sobre la filosofía alemana, junto con otros estudios del mismo autor con el título de *Problema de la historia de las ideas en la Argentina*, La Plata, 1966. Véase además, nuestro ensayo: "El concepto de «historia de las ideas», en Coriolano Alberini", en Cuyo. *Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Mendoza, Instituto de Filosofía, 1968, tomo IV, p. 147-157. En cuanto al libro de Francisco Romero *Sobre la filosofía en América*, fue editado en Buenos Aires, por Editorial Raigal, en 1952, 135 p. Francisco Miró Quesada, entre otros, ha destacado el papel jugado por Romero a nivel continental. Cfr. en particular el cap. "Francisco Romero: La obra no escrita", en el libro *Desperiar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 121 y sgs. Véase el artículo de Francisco Romero publicado en Lima en 1955: "Sobre la historia de las ideas" y reimpreso por José Luis Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa Calpe, 1979, tomo I, p. 371-374.

La más importante bibliografía sobre Alejandro Korn -a más de otros trabajos no menos significativos sobre el mismo autor- la ha hecho Juan Carlos Torchia Estrada. En cuanto a la bibliografía de José Ingenieros, véase la que hemos publicado -junto con la mencionada de Torchia- en *Los "Fundadores" en la filosofía de América Latina*. Washington, Unión Panamericana, 1970. Véase también nuestro trabajo: "Contribución para una bibliografía de José Ingenieros", en *Revista Inter-Americana de Bibliografía*. Washington, Unión Panamericana, vol. XXIII, serie 2, 1973, p. 141-163.

gar en Sao Paulo y que dedicó de modo especial una sección del mismo para la lectura y discusión de trabajos sobre "La filosofía en el Brasil". Ciertamente si se produjo este hecho era porque había ya importantes cultores de la problemática que venían trabajando desde hacía algunos años. El más significativo por su producción, como asimismo por su entusiasmo y su labor promocional fue posiblemente Joao Cruz Costa, autor que en 1945 había dado ya a conocer unos ensayos a los que tituló *A filosofia no Brasil*. Posteriormente, en 1950, el mismo año del Primer Congreso, publicó Cruz Costa su libro clásico *Contribucao a história das idéias no Brasil. O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolucao histórica nacional*.

Con la aparición del libro del mismo Cruz Costa, publicado en México, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, en 1957, como también por obra de los trabajos de otro importante investigador del país lusitano, Luis Washington Vita, el poderoso movimiento historiográfico brasileño vino a insertarse francamente, junto con los demás países latinoamericanos de lengua castellana, en el más vasto de tipo continental. Por cierto que en esta inserción del mundo cultural americano portugués tuvo también un papel destacado un investigador de indiscutible importancia, de origen boliviano, Guillermo Francovich, quien con su obra *Filósofos brasileiros* y otros trabajos contribuyó de modo notable a aquel acercamiento. Y ya que mencionamos a Francovich no podemos dejar de señalar que este filósofo ha sido quien ha dejado hecha la primera sistematización de la historia de las ideas en su país de origen, Bolivia, en donde ha jugado un papel de fundador y de promotor, del mismo modo que lo ha sido en el Uruguay Arturo Ardao.

Mas, volvamos al caso brasileño. El momento que podríamos considerar "clásico" dentro del florecimiento que se inicia en 1950 podríamos decir que culminó con la aparición del informadísimo libro de Ivans Lins *O Positivismo no Brasil*, publicado en 1964 y sobre todo, con la obra sistemática de estudios y de publicación de textos llevada a cabo por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Sao Paulo, en donde tan importante papel jugó Miguel Reale.

Amplio y vigoroso puede considerarse el movimiento de investigación de la historia de las ideas brasileñas en las décadas del 70 y del 80. Su desarrollo se ha caracterizado por su marcha concomitante con los trabajos llevados a cabo en el mismo sentido en países como México, Argentina y otros de habla castellana. Herederos de aquellos pioneros son, entre muchos, Armando Correira Pacheco -de quien hemos hecho referencia por su labor bibliográfica- interesado lo mismo que Antonio Paim, en la Escuela de Recife⁸.

⁸ Joao Cruz. *A filosofia no Brasil. Ensaio*, Porto Alegre, Livraria do Globo, 1945, 177; *Contribucao a história das idéias no Brasil. O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a*

Con los apretados esquemas que acabamos de hacer, referidos exclusivamente a la Argentina, a México y al Brasil y con los que únicamente hemos querido mostrar los pasos primeros del actual movimiento de historia de las ideas sin meternos a hablar de él por cuanto excedería nuestras posibilidades de información y de espacio, corremos el riesgo de enumerar datos de una historia que puede leerse en buena medida en las páginas del primer número de la *Revista de Historia de las Ideas* que ahora se reedita. Nos referimos precisamente a un artículo con el que se abre aquel número, titulado "El Primer Seminario de Historia de las Ideas en América" y que se refiere a la reunión promovida por el "Comité de Historia de las Ideas" que tuvo lugar en San José de Costa Rica en 1956. Arturo Ardao ha dicho de ella que "certificó la mayoría de edad del movimiento".

Como de esa reunión de Puerto Rico nació nuestra *Revista de Historia de las Ideas*, nos parece del mayor interés incluir aquí el balance que el propio Ardao hizo de aquel Simposio. "Fue bajo la inmediata dirección del Comité presidido por Zea -dice el filósofo uruguayo- que tuvo lugar en San Juan de Puerto Rico, en diciembre de 1956, el Primer Seminario de Historia de las Ideas en América. Esta reunión certificó la mayoría de edad del movimiento y sirvió para esclarecer y determinar directivas fundamentales. Quedó bien en claro en el curso de las sesiones que, lo mismo para los que venían del campo de la filosofía que para los que venían del campo de la historia y de las letras, los estudios emprendidos, tanto como al pasado apuntan al presente y al porvenir. No es por motivaciones puramente académicas que ellos han dado lugar al poderoso movimiento que en el Seminario de San Juan alcanzó su más importante expresión colectiva. Es todo el viviente problema de América, de su

evolução histórica nacional Rio de Janeiro, José Olympio, 1956, 484 p. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 175 p. (Colección "Tierra Firme").

La obra de Guillermo FRANCOVICH *Filósofos brasileños*, en su versión castellana, se publicó en Buenos Aires, en la Editorial Losada, en 1943, 150 p. en una colección titulada "Estudios y documentos sobre la filosofía en América" que dirige Francisco Romero. En cuanto a la edición definitiva de la *História do Positivismo no Brasil*, de Ivans LINS, la misma salió a luz en Sao Paulo, por la Compañía Editora Nacional, 1964, 661 p. En cuanto a Miguel REALE se ha ocupado de la filosofía de Kant en el Brasil, de la filosofía del derecho, ha trabajado sobre los krausistas brasileños y, en fin, ha dejado un buen estudio "regional": *Filosofia em Sao Paulo, Conselho Estadual de Cultura*, 1962, 142p.

Armando Correia PACHECO se ha ocupado de la "Escola do Recife", en una valiosa antología: *Ensayistas del Brasil: Escuela de Recife*, Washington, Unión Panamericana, 1952, 148 p. En cuanto a Antônio Paim -seguidor de Miguel Reale- se hizo conocer principalmente por una *Historia das idéias filosóficas no Brasil* editada en Sao Paulo por la Editorial Grijalbo, en 1967.

De la numerosa cantidad de trabajos de Luis Washington VITA, uno de los maestros de las actuales camadas de investigadores y que mostró siempre un interesante espíritu crítico, mencionaremos, ya para concluir, un trabajo bibliográfico: "Uma bibliografia crítica das histórias da filosofia no Brasil", aparecida en el *Boletim Bibliográfico*, Sao Paulo, Biblioteca Pública Municipal de Sao Paulo, vol. V, 1944, p. 47-56.

naturaleza y destino como entidad histórica, el problema, en definitiva, del nombre y del espíritu americanos, lo que está en cuestión.

Por el lado de la filosofía -segua diciendo- se ha sentido la necesidad de indagar y establecer lo que la conciencia americana ha sido en la historia, sus modos auténticos de pensar. Por el lado de las letras y de la historia general, se ha sentido igualmente la necesidad de averiguar las corrientes de ideas que han impulsado la marcha de nuestras nacionalidades, como la mejor forma de hacer que ellas cobren conciencia de su fuerza y de su papel en el mundo. La preocupación americanista de nuestro siglo, acicateada por la universal conmoción de valores culturales ha encontrado así en el movimiento de la historia de las ideas en América si no su único, uno de sus más activos órganos de recepción de inquietudes y manifestación de orientación y tendencias.

El puesto de América en Occidente y, a la vez, el sentido histórico del propio Occidente en esa época de acelerada universalización de la cultura -terminaba diciendo-; la distinta relación con Europa de las Américas sajona y latina; los conflictos culturales, políticos y económicos entre ambas Américas; el problema de la filosofía americana en sus relaciones con la filosofía europea; la conexión entre los procesos ideológicos y los procesos materiales de nuestros pueblos; la correlación entre la emancipación mental y cultural de nuestro continente latinoamericano y su emancipación política y económica; las similitudes y diferencias de situación entre nuestra América y aquellos países de Asia y África que emplean herramientas ideológicas occidentales, en su lucha por su liberación y desarrollo: he ahí algunos de los temas que en torno al centro de interés de la "historia de las ideas" se encararon y debatieron, de un modo u otro, en el Seminario de San Juan".

Como decíamos, de esa reunión, a la que sintetiza de modo tan interesante Ardao, nació la *Revista de Historia de las Ideas* cuyo primer número, aparecido en Quito en 1959, puede ser considerado como las "actas" de la misma. La iniciativa de esta publicación nació -tal como lo hemos señalado en alguno de otros de nuestros trabajos y puede leerse en las mismas páginas de la Revista- de Benjamín Carrión quien presidía entonces la Casa de la Cultura Ecuatoriana y que había participado en el Seminario con el primer intento de sistematización de una "historia de las ideas" en el Ecuador. En las "Resoluciones" que se emitieron al terminar el Seminario, en la número 11 se decía: "Recomendar se acepte y agradezca el ofrecimiento de la Casa de la Cultura Ecuatoriana para hacerse cargo de la publi-

9 Arturo ARDAO, "Dos décadas de pensamiento americanista", artículo publicado inicialmente en 1959 y reimpresso en el libro *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Editorial Alfa, 1963 (Colección Carabela, número 16).

cación de una revista, órgano oficial del Comité de Historia de las Ideas, dirigido por éste". De esta manera quedó enlazada la animosa campaña de Leopoldo Zea en favor de los estudios americanistas, con la vida cultural ecuatoriana.

Si leemos con cuidado el balance que de la reunión de San Juan hiciera Ardão y que en su parte sustancial acabamos de transcribir, resulta interesante notar que aun cuando las discusiones se llevaron a cabo con el apoyo oficial del llamado "Estado libre asociado de Puerto Rico" y con ayudas de la Organización de los Estados Americanos, es decir, dentro de una atmósfera aparentemente "panamericanista", ya se dejaban perfilar posiciones de afirmación de nuestra realidad latinoamericana, como asimismo, los futuros enfrentamientos entre lo que ahora se perfila de modo claro, como "latinoamericanismo" -es decir, un "americanismo" depurado de "monroísmo"- y el "panamericanismo" como doctrina oficial generada por los Estados Unidos y los sectores de intelectuales nuestros comprometidos con ellos en un sentido u otro. El rechazo de las "historias oficiales", que no depende siempre de las declaraciones ni de las buenas intenciones, la postulación de un "desarrollo" que aparece en las palabras de Ardão condicionado a una "liberación" -y esto mucho antes de que se hablara de una "filosofía de la liberación"-; la necesidad de encarar los "procesos ideológicos" en su relación con los "procesos materiales"; la "correlación", en fin, entre la vieja temática de la "emancipación mental" y la "emancipación política y económica", todo ello muestra a las claras que se estaba ya bastante lejos de los primeros planteos con los que se inició la historia de las ideas, bajo la influencia ciertamente negativa del circunstancialismo generado por la moda orteguiana en América Latina.

Como consecuencia del amplio proceso que tomara cuerpo abiertamente a partir de las décadas de los 40 y los 50 de este siglo, la historia de las ideas acabó por incorporarse no sólo como una forma de saber normal, sino que terminó siendo toda una "corriente de pensamiento". Se organizó como una historiografía -dentro de la cual la historia de las ideas filosóficas ha tenido preeminencia- que implicaba una toma de posición teórica respecto de nuestra realidad social y nacional. Más aún, desde sí misma generó otras líneas de trabajo que se han apoyado en ella y que han surgido en cuanto de alguna manera se encontraban implícitas en el modo como se ha venido llevando a cabo la labor historiográfica de las ideas.

Francisco Miró Quesada en su libro *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* parte de un panorama de la filosofía contemporánea entre nosotros y reconoce la existencia de las siguientes líneas:

1. Filosofía de tendencia metafísica
2. Filosofía de tendencia exegética

3. Filosofía de tendencia analítica
4. Filosofía del derecho
5. Historia de las ideas
6. Filosofía de lo americano y
7. Filosofía de la liberación.

Resulta interesante notar que para el filósofo peruano, la Historia de las Ideas es una de las "corrientes" de la filosofía contemporánea latinoamericana. Por otra parte, esa "corriente" se le presenta como la matriz de las que señala a continuación. En efecto, la historia de las ideas es, según nos dice, "la antecesora" de la "Filosofía de lo americano" y, a su vez la "Filosofía de la liberación" se le presenta como una "manifestación" que "por lo menos en parte proviene de la Filosofía de lo americano".

En el capítulo cuarto de esa misma obra, al que Miró Quesada ha titulado "La historia de las ideas y el redescubrimiento de América" y que se encuentra, en particular, dedicado al análisis de la obra filosófica de Leopoldo Zea y de su discípulo Abelardo Villegas, trata de mostrarnos -a propósito de esos dos pensadores- el alcance y sentido que la historia de las ideas ha tenido como algo propio y característico de lo que va de este siglo en nuestra América.

"El movimiento histórico de las ideas en América Latina, que toma cuerpo al término de la Segunda Guerra Mundial y que culmina rápidamente en una filosofía de lo americano -nos dice- es una de las manifestaciones más características y originales del pensamiento latinoamericano". A su vez la evolución de la historia de las ideas y de la filosofía de lo americano llevan a una filosofía de la liberación, filosofía del Tercer Mundo o filosofía de la independencia, derivación que constituye para Miró Quesada "uno de los aspectos más significativos de nuestro pensamiento". Resulta pues evidente que frente a la antigua filosofía metafísica y la novedosa filosofía analítica -dejemos de lado la exegética que se resuelve en un juego académico y en una demostración de la posesión de herramientas de trabajo, las más de las veces infecundo y escapista- la historia de las ideas y sus desarrollos, a saber, la filosofía de lo americano y la filosofía de la liberación (con las variantes que señala el autor, como filosofía de la independencia y filosofía del Tercer Mundo) constituyen en lo que va del siglo el aporte verdaderamente "característico", "original" y "significativo". Todavía deberíamos notar que esas valoraciones desplazan en el esquema de Miró Quesada, incluso a la filosofía del derecho que, en particular en Argentina y Brasil, ha alcanzado tan importantes desarrollos.

La historia de las ideas permite al hombre latinoamericano reconocerse en su originalidad como hombre pensante. Mas, esa originalidad no se resuelve ya para Miró Quesada en el modo como las ideas europeas fueron aplicadas o adaptadas a nuestras tierras -tesis en la que se había quedado el primer circuns-tancialismo-, como tampoco la originalidad europea consiste ya en la capacidad de elaboración de "sistemas" sin más; consiste ella ahora para nosotros, según el autor, en "La preocupación (que nuestro hombre muestra) por sus posibilidades creadoras". La cuestión se ha desplazado de la "idea", hacia el hombre que detenta la idea, el que si bien en más de una ocasión, como consecuencia de su situación de colonizado y dependiente de la cultura occidental, acabó negándose a sí mismo, ahora ha venido a revertir su propio discurso. Y esto ha sido obra de la historia de las ideas tal como la han llevado adelante aquellos de nuestros teóricos que descubrieron la fecunda relación epistemológica que hay entre el hecho de historiar ideas y la pregunta por el hombre que está por detrás de ellas. De ahí que Miró Quesada insista en que ese tipo de historiografía ha venido a concluir en una "filosofía de lo americano" que es, sin más, una teoría o doctrina antropológica de un hombre concreto y, en tal sentido, también es una filosofía de la historia. Este movimiento ha llevado, según el autor peruano, a un "redescubrimiento" de América. Escuchemos al propio Miró Quesada ya que sus palabras vienen a ser una confirmación de la importancia que dentro de nuestra vida intelectual han tenido momentos como el que hemos historiado antes y que se expresaron en iniciativas como fue la de nuestra *Revista de historia de las ideas*.

"Como hemos señalado -dice- la historia de las ideas tiene como meta última el conocimiento del propio ser del latinoamericano. Por eso el movimiento empalma rápidamente con una filosofía de lo americano. Debido a la estrecha relación entre ambos temas, la historia de las ideas y la filosofía de lo americano siguen una marcha paralela en la cual cada una de dichas disciplinas refuerza a la otra. De esta manera se va acumulando un conocimiento sobre nuestra propia manera de ser que contribuye a la formación de una nueva conciencia histórica. Superando la vieja inseguridad, la angustia de sentir una incapacidad radical de crear, comenzamos a superar el complejo de inferioridad que nos ha caracterizado en el pasado y a apreciarnos a nosotros mismos. Descubrimos valores que habíamos desvalorizado, intelectuales a los que nunca habíamos dado importancia, comprendemos que nuestra realidad, a pesar de lo que habíamos tratado de hacernos creer los dominadores occidentales, es llena de vigor, hermosa, deslumbrante. Conforme avanza el movimiento de historia de las ideas y de filosofía de lo americano, vamos descubriendo un panorama que habíamos ignorado o que apenas sospechábamos, es como si se hubiera producido un redescubrimiento de América".

Dejando de lado la cuestión de esa "exigencia de originalidad" que se relaciona con el tan traído y llevado "complejo de inferioridad" y esto a su vez con

la cuestión, también discutible, del "bovarismo nacional", hay algo importante en la posición de nuestro autor: su rechazo de plano de todas las visiones a-históricas de nuestro ser como latinoamericanos que ha conducido a proponer algo así como renacimientos absolutos desde diversas formas de praxis teórica que parten todas desde cero. No es necesario recordar que toda esta problemática tuvo un importante momento en la tesis que acerca de nuestra filosofía anunció Augusto Salazar Bondy, hecho que marca, a nuestro juicio, el inicio de una nueva e importante etapa en la historia de nuestra historia de las ideas. Lamentablemente desde ese momento la polémica se ha desarrollado, ya sea para extremar la posición negativa del filósofo peruano, tal como acabó haciendo Enrique Dussel en un momento de su pensamiento, ya sea para afirmarse en tesis positivas (dialécticas) que no vieron que en el mismo Salazar Bondy -superado su ahistoricismo y su academicismo- estaban las bases para una reelaboración futura del problema. Estamos en esto de acuerdo con lo que afirma Horacio Cerutti quien dice, hablando de la tesis de Augusto Salazar Bondy que "quizá en su profundización y perfeccionamiento podría estar el germen de una filosofía auténticamente latinoamericana liberada y liberadora"¹⁰.

¹⁰ Francisco Miró Quesada. *Proyecto y realización de la filosofía latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cap. "Problemas de método", párrafo "Clasificación" en donde propone su señalamiento de tendencias y corrientes filosóficas en América Latina, p. 25. Respecto del marxismo, véase lo que dice en p. 33. El texto que hemos transcrito de Miró Quesada, pertenece al cap. IV de su obra, p. 140. Dentro de la polémica que ha levantado la obra ciertamente germinal de Salazar Bondy, es importante, a más de textos que pueden ser considerados como clásicos, el artículo de Leopoldo Zea titulado "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", aparecido en el libro *Filosofía y cultura latinoamericana*. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", 1976, p. 207 y sgs. La crítica a la posición de Dussel aparece en p. 216-218. Si bien compartimos la posición teórica del filósofo argentino de la liberación, hay que reconocer que su respuesta es consecuente en el sentido de que si nuestro pensar es alienado, por colonizados, también ha de ser alienado el pensar de los colonizadores y, en ese sentido, de Europa, como "continente colonizador". El problema radica, sin embargo, en qué grado, sentido y medida el mundo colonial y el mundo colonizador son alienados, sobre todo si se parte de una comprensión concreta de los procesos históricos, considerados básicamente como procesos sociales. Es evidente que Dussel ha avanzado hacia este planteo y ha acabado reconociendo que hay momentos, dentro del pensar colonial, que pueden ser entendidos como "Liberadores". Cfr. su trabajo "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en II. Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1982, p. 405 y sgs. Compartimos, como hemos dicho, las afirmaciones que hacen Horacio Cerutti Guldberg en el capítulo "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea", en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 161-168. Coincidiendo de alguna manera con la idea de Miró Quesada acerca del poder germinativo de la historia de las ideas, habíamos dicho en 1977 que "ha generado a partir de ella formas de saber que de alguna manera se encontraban implícitas en su propia temática por lo mismo que suponen un desarrollo de la intencionalidad que mueve a aquel tipo de historiografía". De la

Ahora bien, a pesar del optimismo que surge de las palabras de Miró Quesada respecto de la historia de las ideas, cabría preguntarse si realmente ha habido un cambio importante respecto de los planteos iniciales que se hicieron allá por las décadas de los 40 y 50, en relación con esta historiografía. Quien ha respondido de modo francamente negativo ha sido un investigador colombiano, Jaime Rubio Angulo, quien, haciendo un balance entre lo que se dijo sobre la historia de las ideas en San Juan de Puerto Rico, en 1956 (y que fue publicado, tal como ya lo dijimos, en el número primero de nuestra *Revista de Historia de las Ideas*, tres años después) y lo que se dijo en el "IX Congreso Interamericano de Filosofía" realizado en Caracas en 1976, concluye con las siguientes pesimistas palabras: "A mi modo de ver, no han habido esenciales modificaciones en cuanto a la teorización sobre la historia de las ideas durante los últimos veinte años. Digo veinte años -concluye- ya que el primer «Seminario sobre Historia de las Ideas» se realizó del 3 al 8 de diciembre de 1956 en San Juan de Puerto Rico..."

Es razonable que si tenemos en cuenta algunas tesis -y no precisamente las secundarias- de los maestros fundadores y promotores de la historia de las ideas, nos encontremos con que ellas no han sido modificadas esencialmente. Mas, juzgar todo el proceso a partir de algunos datos del mismo, por importantes y significativos que ellos sean, tiene necesariamente que llevar a respuestas del tipo que ha dado el filósofo colombiano. No se puede, en efecto, ignorar hechos que han sido decisivos en el proceso posterior al Seminario de Puerto Rico y al número primero de la *Revista de Historia de las Ideas*, tal como fue la explosión teórica de la "doctrina de la dependencia" dentro de la cual se enmarca, como una de sus manifestaciones, justamente, la obra de Augusto Salazar Bondy en quien se encuentran dadas las bases para respuestas que de alguna manera han sido asumidas posteriormente y que muestran lo contrario, a saber, que sí ha habido cambios y de significación en lo que respecta a la historiografía de las ideas.

Por otra parte, el mismo "Comité de Historia de las Ideas" que promovió la reunión de Puerto Rico, en 1956, en simposios de expertos posteriores ha encarado el problema de la historia de las ideas con criterios que suponen respuestas tanto a aquellos procesos teóricos nuestros, como al impacto que han ido teniendo en los últimos tiempos los cambios, a veces ciertamente profundos, del pensamiento europeo. Concretamente nos referimos a las declaraciones que en materia de metodología de historia de las ideas hizo aquel Comité en 1974 por intermedio de los especialistas convocados para discutir la realización de un volumen que se titularía *América Latina en sus ideas* y de cuya publicación se había de hacer cargo UNESCO. Esas declaraciones que posteriormente han sido reproducidas numerosas ve-

ces, acaban de ser confirmadas, además, en otra de las reuniones convocadas por el Comité citado y que tuvo lugar en Quito en 1982¹¹.

Podríamos decir que ese cambio profundo gira, en buena parte, alrededor del tema y problema de lo ideológico y de las ideologías. ¿Qué hay detrás de esto? Nada más y nada menos que la crisis -y el abandono- de la "filosofía de la conciencia", esa misma a la que también se la ha caracterizado -sobre todo des-

11 Cfr. Jaime Rubio Angulo. "Historia de las ideas en América" en *Historia de la filosofía latinoamericana*, I. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979, p. 25-38. El mismo trabajo se ha publicado en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, número 1, octubre-diciembre de 1979, p. 5 y sgs. Rubio Angulo enuncia su juicio en cuanto a algunas de las colaboraciones que se leyeron en la Sección del IX Congreso Interamericano de Filosofía, titulada "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina". Cfr. *La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I, Caracas, 1979.

En cuanto a las recomendaciones metodológicas del año 1974, que fueron confirmadas en el último "Seminario de historia de las ideas" que tuvo como sede el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Quito, en 1982, ellas han sido publicadas en diversos lugares. Tal vez resulte interesante saber que en la reunión en la que se propusieron y aprobaron las *Recomendaciones*, estaban invitados y presentes, como expertos, a más de Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Abelardo Villegas, María Elena Rodríguez Ozán, Guillermo Francovich, Roberto Fernández Retamar, Antonio Portuondo, Arturo Andrés Roig y otros. Cfr. nuestro libro ya citado *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, art. titulado "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", p. 33 y "Seminario de historia de las ideas. Quito, 1982", en *Revista de Historia de las Ideas*. Segunda Epoca, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, número 4, p. 257-259.

Las recomendaciones son las siguientes:

- "a) Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.), dando cabida, además de las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones del mundo, etc.
- b) Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de las ideas;
- c) No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideas y en particular de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana, frente a las ideologías de dominación;
- d) Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.), sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos;
- e) Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica;
- f) Ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes;
- g) Señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios;
- h) Dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana".

historia de las ideas a la filosofía de la liberación", en nuestro libro *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nal. Autónoma de México, 1981, p. 35.

de la modernidad europea- como "filosofía del sujeto" y desde Hegel o por lo menos en él y los hegelianos de derecha, como "filosofía del concepto".

La "conciencia", el "sujeto", el "concepto", tres realidades y tres campos teóricos que han perdido la tradicional sustancialidad que se les había asignado y cuyas raíces se encuentran, en los clásicos griegos, expresadas en la noción de *logos*.

Aquella pérdida de sustancialidad ha sido consecuencia de una sospecha, y, a su vez, de una denuncia, iniciadas en el siglo XIX, según las cuales no hay un *logos*, sino varios y en particular hay un "logos céntrico" frente a un "logos excéntrico" negado por el ejercicio de aquella dialéctica que Ortega y Gasset caracterizó como "faraónica" -sin darse cuenta de que a su modo no dejó de estar a su servicio- o imperial, la de la "filosofía del concepto" hegeliana.

Después de los desesperados esfuerzos de los teóricos alemanes de la República de Weimar (1925-1934) por salvar al "logos" (y al "logocentrismo" como su real sustantividad), después de los intentos re-mitificadores de Max Scheler, de Spranger, de Mannheim -anunciadores con su "razón" del irracionalismo nazi- al fin vino a quebrarse aquel sujeto omnipotente, erigido en el heredero de lo griego, modelo ilusorio y permanente de las sucesivas respuestas faraónicas. Heidegger fue tal vez la última voz de los "griegos del mundo" que lucharon, ya sin apoyo histórico, por salvar la relación entre "conciencia" y "presencia", es decir por salvar la posibilidad teórica -para ellos ontológica- del ya antiguo *ego conqueror*, bajo el disfraz del *ego cogito*.

Los síntomas de la crisis, es verdad, no son recientes. Comenzaron a mostrarse en la época misma de Weimar, en la época misma en la que imperaban en la Sorbona aquellos "perros guardianes" a los que denunció Paul Nizan, poderosos defensores del *logos*, sus propietarios, celosos lectores de un Platón que les servía de fortaleza, León Brunschwig, Lévy-Bruhl, León Robin y tantos otros de los que hemos dependido en buena medida. Larga sería la enumeración de aquellos síntomas. Cassirer con esa especie de herderismo cultural o pluralismo cultural anti-hegeliano, todo ello más allá de su neo-kantismo; Antonin Artaud con su "teatro de la crueldad" como crítica del europeocentrismo y de la primacía de la "palabra"; Paul Nizan, redescubierto por los jóvenes protestatarios franceses de 1968, con su denuncia del academicismo y del espiritualismo fariseo con el que se han arropado los sucesivos idealismos filosóficos... La "filosofía de la sospecha" -tal como la bautizaron los filósofos de Frankfurt que comenzaron su labor decodificatoria en al década de los 30- fue cobrando vigor, se redescubrieron sus fuentes que habían sido constantemente cegadas por una serie de respuestas teóricas que ahora las vemos como inútiles esfuerzos alternativos. De esa filosofía se terminó -no podía menos que terminarse- en aquellos que no la han asumido de frente, en una "filosofía de la culpa" ya anticipada en

el heideggerismo en donde nosotros, por nuestra cuenta, buscábamos la razón de una angustia que no podía ser la nuestra, pues no veíamos que nuestro *logos* era esencialmente el mismo error de los que ahora, encandilados con el verbo apocalíptico de un Foucault, hacen suya una culpa ajena.

Pues bien, nuestra historia de las ideas nació bajo el signo de Scheler, de Mannheim, de Ortega y Gasset. Inútil sería, sin embargo, buscar su presencia en las *Recomendaciones* de 1974. Ellas marcan, aun cuando tal vez tibiamente, una nueva etapa, un cambio. Algo de eso vio ya José Gaos cuando en 1952 nos hablaba del imperialismo de las categorías historiográficas, lo cual suponía que veía claramente que la *Aufhebung* era en Hegel una "categoría autóctona de la historia", es decir, una categoría, en este caso, *more germanicus*, con lo que nos venía a decir que no toda dialéctica es necesariamente afirmativa. De ahí el más franco repudio por parte de Gaos -que con esto se colocaba mucho más adelante que su maestro Ortega- de lo que abiertamente declara como "imperialismo" por parte de la ideología europea de la historia y de "dependencia" por parte de aquellos a los que denomina despreciativamente "los coloniales mentales de los europeos". He aquí las fuentes, dentro de uno de los indiscutibles maestros de la historia de las ideas, del tema de la "dependencia" que luego rebrotará con vigor, entibiadas las ambigüedades del circunstancialismo.

Si quisiéramos saber todavía con mayor información cuál es la filosofía que se quebró y dio paso hacia otra cosa, bastará con hacer un repaso del panorama que con espíritu acongojado hace otro de los difusores de la historia de las ideas en nuestra América. Se trata de una conferencia dictada en Buenos Aires en 1955 -año del derrocamiento del primer peronismo por Francisco Romero y que ha sido rescatada del olvido por Torchia Estrada. En ella se habla de lo que podríamos entender como una especie de "edad de oro" de la filosofía, que no por azar comienza según el expositor junto con la República de Weimar. "Hacia el año 1925 -dice- la situación filosófica europea era excelente". Reinaba el "espíritu teórico", es decir, una "filosofía pura" movida por la "indagación según el exclusivo interés de la verdad". "En esta pura filosofía -dice luego- las creencias, los anhelos, las esperanzas, los temores, todo aquello que no toca a la estricta persecución de la verdad, queda excluido". Fácil manera de desprenderse ideológicamente de lo ideológico, ejercicio pueril de ingenuidad y de falsa conciencia, que no son excluyentes, desde el cual se daba entrada a las formulaciones del circunstancialismo de la época -o a otras respuestas equivalentes que trataban de acercarse a la filosofía de la vida- por una especie de puerta trasera. No creemos habernos equivocado cuando dijimos que de entre las posiciones iniciales respecto de la historia de las ideas, la más fecunda fue sin duda la de Gaos y de quienes teorizaron junto con él o en la misma línea, aun cuando la sombra de Ortega y Gasset no se hubiera borrado al todo, como tampoco las de los alemanes en quienes se inspiraba el pensador español¹².

De todos modos, lo que podríamos considerar como el "momento eje" de la "gran mutación", recién se produciría para la historia de las ideas -y junto con ella para la filosofía latinoamericana en general, aun cuando para muchos de los analíticos el fenómeno no haya existido- con la aparición en 1968 del librito de un discípulo de José Gaos, Augusto Salazar Bondy, titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Una sospecha que por momentos lleva al autor a actitudes iconoclastas y sobre la cual funda una denuncia radical, tuvo la virtud de provocar una especie de limpieza sobre cuyo crisol -Alain Guy ha hablado a propósito de la filosofía española contemporánea de un "crisol de mutación"- quedaron sentadas las posibilidades para reiniciar una tarea que en más de un caso había concluido en vías muertas que despistaban el verdadero curso del problema.

La noción de dependencia y junto con ella la de la situación de alienación del hombre y de sus productos, la denuncia de una estructura social que a más de dependiente genera formas de alienación por su misma estructura -en pocas palabras la crítica a la sociedad capitalista y la propuesta de una "gran mutación de conjunto"- debía llevar a cambios radicales respecto de posiciones teóricas que habían venido desarrollándose sin mayores alteraciones. El "historicismo", en particular el "circunstancialista" de tipo orteguiano, con sus formulaciones gaosianas -no ajeno en ningún momento a una ideología liberal- sufrió su primer embate serio, a costa, sin embargo, de una propuesta distinta que no barrera con aportes positivos que habían quedado hechos en favor de una mayor comprensión de la historicidad. Otro tanto hemos de decir respecto de la sociología del saber de tipo scheleriano y mannheimiano, que fue desplazada sobre la base

12 "...es grave -dice Horacio Cerutti- la identificación entre la noción marxista y la mannheimiana de ideología. Por lo menos deben tomarse en consideración los esfuerzos realizados por la Escuela de Francfort, comenzados en la misma década de los 30, para deslindar ambas nociones y mostrar la tergiversación de Mannheim". *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 76-77 y nota.

La crítica a la noción hegeliana de "Historia mundial" y por lo tanto a la noción de *Aufhebung* tal como la usa Hegel, como asimismo las nociones de "imperialismo" y de "dependencia", aparecen de modo claro tratados y desarrollados a propósito de la historia de las ideas en el libro de Gaos ya citado *En torno a la filosofía mexicana*, Primera Parte, edición de Alianza Editorial Mexicana, p. 34 y 60-61.

Profundizando la problemática de su maestro, Leopoldo Zea publicó al año siguiente, en 1953, un trabajo titulado "La dependencia, problema cultural de América", en el libro *América como conciencia*. Cfr. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Mortiz editor, 1975, p. 19. Lógicamente, el "ejercicio de la sospecha" que generó la "filosofía de la sospecha", entre ella el marxismo principalmente, daría más tarde otros alcances a la cuestión.

Francisco Romero, "La decadencia del espíritu teórico de la filosofía", publicado con un estudio introductorio de Juan Carlos Torchia Estrada, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, año XV, números 22-23, enero-diciembre de 1975, p. 137 y sgs. Cfr. nuestro trabajo "La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales", en *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Epoca, Quito, edición citada, p. 161-162.

de una noción de ideología que abría las puertas para una nueva comprensión de la conciencia, como "conciencia mistificada" o "falsa conciencia". Para esto no podía menos que reconocer la importancia de las fuentes de la "filosofía de la sospecha", marxismo y freudismo, los que "empíricamente controlados", según la exigencia de Salazar Bondy, debían servirnos para la investigación de "las carencias y las plenitudes históricas", por las que hemos pasado, afirmación o reconocimiento de nuestro ser que pareciera estar limitando, en este momento, lo que en el filósofo peruano hay de hegelianismo negador del ser de América. Y lo que sería más importante de la lección de Salazar Bondy -con los reparos que han de hacersele, entre ellos ese "partir de cero" sobre el que ha insistido la crítica de Leopoldo Zea- se encuentra en la afirmación, escandalosa para muchos, de que la filosofía puede ser, en bloque, ideológica, en el sentido de encubridora de la propia realidad que pretende expresar. Con esto murió el circunstancialismo del que en un modo un tanto ingenuo se había tratado de derivar nuestra "originalidad", como murió la pretensión de aquella "filosofía pura" de la que, según vimos, hablaba Francisco Romero. Y por cierto que con el apoyo de un proceso social de cambio como el que se vivía en el Perú de aquellos años -y que hace de transfondo real de toda esa propuesta de "mutación"- debía entrar en crisis la ideología desarrollista la que comenzaría a ser claramente entendida como una propuesta neocolonizadora de "desarrollo en la dependencia" y, de modo paralelo, había de entrar en crisis el "panamericanismo" como doctrina encubridora de las pretendidas bondades del desarrollo según las pautas derivadas de la sociedad industrial avanzada. Por otra parte, la "doctrina de la dependencia", a la cual adhirió Salazar Bondy, abría las puertas para un regreso a la comprensión de la realidad social y nacional como heterogénea y conflictiva, cuya vigencia entre los más lúcidos de nuestros románticos del siglo XIX había sido olvidada. Fue, por lo demás, la posición del filósofo peruano un duro golpe a los populismos en la medida en que éstos han generado -y siguen generando- una serie de mitos acerca de un "pueblo" en el que estarían contenidos los gérmenes de toda autenticidad -incluida la del pensar filosófico- por lo mismo que son vistos como potencialidades ontológicas, con lo que se viene a ocultar el verdadero poder de cambio de esos mismos pueblos¹³.

13 Para Alain Guy, el pensamiento marxista, dentro de la filosofía española ha jugado el papel de "crisol de mutación". *Historie de la philosophie espagnole*. Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse, 1963, sec. II, cap. III, titulado "Le marxisme, principal creuset de la mutation et de l'émancipation" (p. 394 y sgs).

Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI editores, 1969, 133 p. El tema de lo ideológico se encuentra tratado particularmente en el cap. III titulado "Una interpretación", Salazar Bondy, como tantos teóricos nuestros, no pudo escapar a un hegelianismo difuso. Respecto de la recepción de Hegel entre nosotros, véase el trabajo de Gregor Sauerwald "¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena?", publicado en la *Revista Cultura* del Banco Central del Ecuador, Quito, número 14, 1982, p.33-66. Del mismo modo que la sección del Comité de Historia de las Ideas reunido en México en 1974 de la que salieron las *Recomendaciones* transcritas en la nota 11 de este trabajo, estuvo

Ya para concluir esta parte, digamos que mucha es el agua que ha pasado bajo el puente desde aquel año de 1956 en el que se realizó el Simposio de Historia de las Ideas de San Juan de Puerto Rico. Si este tipo de quehacer historiográfico sufrió en algún momento -importante por cierto- influencias de la "doctrina de la dependencia" y luego, o tal vez de modo concomitante, de la llamada "filosofía de la liberación", es necesario reconocer que hay una maduración de los tiempos de signo dialéctico, en el mejor de los sentidos del término. Hasta nos animaríamos a decir que mientras aquellas tendencias ideológicas han entrado en una fase de agotamiento -en relación con los cambios sociales nuestros que les hicieron de base- la historia de las ideas, sin renegar del impulso que ha hecho de ella una de las líneas de trabajo tal vez más fecundas de nuestra América, no ha perdido fuerza. Lo que sucede es que la historia de las ideas estará siempre en la base de cualquier filosofía latinoamericana, mientras que la "doctrina de la dependencia" y otro tanto podríamos tal vez decir de la "filosofía de la liberación", han sido momentos de aquella. Debiendo nosotros aclarar, por lo demás, que cuando hablamos de "filosofía latinoamericana" no ponemos el acento tanto en la significación, como en el sentido de la adjetivación con la que hablamos de nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América.

Si a lo dicho agregamos que el largo proceso de incorporación del hegelianismo iniciado con los eclécticos franceses, seguido por los krausistas -cuyo importante papel en América Latina está todavía por estudiarse-; renovado allí en las primeras décadas del siglo, agotado el krausismo, por Croce y Gentile y por último, revitalizado por el interés y el impulso indiscutible del "descubrimiento" de Marx, ha entrado así mismo en un proceso de reconsideración y balance -reforzado por la consolidación de la "filosofía de la culpa" de los grandes teóricos contemporáneos, hijos avergonzados del viejo logocentrismo europeo- nos podremos hacer una idea más clara de la revitalización que la historia de las ideas ha venido a tener. En efecto, el hegelianismo -en particular como expresión acabada de la ideología colonialista- ya sea de modo directo o difuso, ha sido de manera casi permanente la fuente de todas las posiciones a-historicistas,

de alguna manera condicionada por la tesis de Salazar Bondy y la polémica despertada por ellas, otro tanto puede decirse de la reunión de Morelia de 1975, tal como ha tratado de probarlo Horacio Cerutti. Cfr. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 161 y Arturo Ardao y otros. *La filosofía actual en América Latina*, México, ed. Grijalbo, 1976. Nuestro rechazo de la palabra "pueblo" no ha sido nunca un "rechazo total" (lo que habría sido absurdo), hemos rechazado el uso que de ese término hace el "populismo". Cfr. nuestro trabajo "Función actual de la filosofía en América Latina", ed. cit. p. 151. Hemos vuelto a aclarar lo dicho en nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*. Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, p. 181-182, nota 86. Leopoldo Zea ha interpretado acertadamente que nuestro rechazo de la palabra "pueblo" lo es de cierta línea de la "filosofía de la liberación", justamente la "populista". Cfr. *Latinoamérica*, Tercer Mundo, México, Extemporáneos, 1977, p. 152.

aunque ello pueda parecer una paradoja. La decodificación que Antonello Gerbi inició, ha continuado y continuará y su obra *Disputa del Nuevo Mundo* aparecida en 1960 -obra que por nuestra parte hemos tratado de continuar y enriquecer ya que su autor nos la dejó generosamente abierta- es para la historia de las ideas de tanta importancia como lo fue inicialmente *El Positivismo en México* (1943) de Leopoldo Zea o como lo fue luego por su valor de revulsivo teórico el breve ensayo de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969). Por último, digamos que poco es lo que queda de la débil historiografía de raíz orteguiana -difundida a destiempo y sin peso histórico por ensayistas como Julián Marías- y, a más de débil, cargadamente ideológica y dócilmente académica, aun más allá de las buenas intenciones de sus cultores¹⁴.

Si bien la historia de las ideas en el Ecuador tiene antecedentes tanto dentro de los historiadores nacionales -recordemos el caso bien significativo de Monseñor González Suárez- como dentro de los historiadores de las letras, en verdad sus comienzos se encuentran con posterioridad a la Reunión de San Juan de Puerto Rico ya mencionada y su primer documento, bien importante por cierto, es nuestra *Revista de Historia de las Ideas* que ahora se reedita. Los escritos iniciales fueron trabajo de Benjamín Carrión que puede verse en el número uno, titulado "Historia de las ideas en el Ecuador" y otro de Gabriel Cevallos García, aparecido en el número dos "Las ideas liberales en el Ecuador: breve es-

14 No se ha hecho todavía una historia global y a la vez pormenorizada de la presencia de Hegel y del hegelianismo en América Latina, tanto en lo que respecta a su aceptación como a su rechazo. Hay, sin embargo importantes trabajos anticipatorios entre los que nos limitaremos a mencionar los siguientes: Rafael Gutiérrez Girardot. "La imagen alemana de la América Hispánica" en *Columbianum Terzo Mondo e comunità mondiale*, Milán, Mazonatti ed, 1967; Carlos Paldines: "Presencia de Hegel en América" en *Revista de la Universidad Católica*, Quito, número 14, 1978; Emilio Terzaga. "Hegel y el pensamiento hispánico" en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*. Quito, Universidad Católica del Ecuador, 1979, Gregor Sauerwald. "¿Es América el eco del Viejo Mundo y el reflejo de la vida ajena? Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana, como aporte a la expresión de su conflicto y con referencias a la filosofía ecuatoriana actual" en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, número 14, 1982. A los escritos citados se han de agregar varios importantes trabajos sobre Hegel o que incluyen aspectos del pensamiento hegeliano de Rodolfo Mario Agoggia, filósofo, tal vez primero en el Ecuador, que ha hablado con indiscutible autoridad sobre el tema: *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Quito, Pontificia Universidad Católica, 1980, 214 p.; "Hegel y el saber absoluto", en el libro *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1979, p. 129-151; *Significado histórico de la teoría del derecho de Hegel*. Quito, Asociación Escuela del Departamento de filosofía de la Pontificia Universidad Católica, 1981, 51 p.; "La filosofía del derecho de Hegel (Notas para su estudio)", en *Ruptura, Revista de la Asociación Escuela de Derecho*, Pontificia Universidad Católica, Año XXXIV, número 27, 1983, p. 62-79, etc. Con no menos autoridad ha trabajado sobre el tema el filósofo chileno Enzo Mella. Del mismo véase "La razón en Hegel", aparecido en la *Revista de la Universidad Católica*, Quito, número 13, 1976, p. 45-74.

quema para su historia". Carrión plantea el tema sobre la base de un debilísimo andamiaje teórico y metodológico y cuya raíz se encuentra en ciertas formas empobrecidas del análisis literario que tuvo vigencia durante el siglo XIX y que gozó de un momento de esplendor con sus reformulaciones en manos de José Enrique Rodó. No es casual que Carrión nos dijera que el *Ariel* era el modelo acabado del género en el cual podía encontrarse lo que como latinoamericanos, tenemos de más original. En resumen, un "americanismo literario" depotenciado y que al contrario de lo que sucede en el maestro uruguayo -a pesar de que se las pretende historiar- no exiten. Por algún motivo en el mismo trabajo se declara que el Ecuador es "tierra sin filósofos". También en el trabajo de Cevallos García muestra la supervivencia de posiciones metodológicas que vienen del siglo XIX y su trabajo, de mayor consistencia, muestra sin embargo de qué manera la idea que la escuela ecléctica francesa había puesto en circulación respecto de la "dialéctica" se mantenía por ese entonces vigente¹⁵. El mismo año de 1959 en el que apareció el primer número de nuestra *Revista* tuvo sus inicios otra línea de trabajo dentro de la historiografía de las ideas que en los países sajones ha recibido el nombre de "Intellectual History" e "Ideengeschichte", en particular llevada adelante por norteamericanos y alemanes. Como es lógico no se trata de investigaciones realizadas por ecuatorianos, pero que sí han tenido su resonancia en el país, aun cuando no hayan generado escuela. Nos referimos en particular a la obra realizada por Philip Astuto, dedicado al estudio de nuestro Eugenio Espejo y que anticipa sus futuras investigaciones en un artículo aparecido en 1959 titulado: "Eugenio Espejo, hombre de la ilustración en el Ecuador", publicado en el *Boletín del Archivo Nacional de Historia*. Más tarde saldría el libro del mismo autor *Eugenio Espejo. Reformador ecuatoriano de la ilustración. 1747-1795*, editado en México por el Fondo de Cultura Económica en 1969 y por último, lo más importante, la edición crítica de los escritos que integran el "Ciclo del Nuevo Luciano" que con el título de *Obra educativa* ha editado la Biblioteca Ayacucho, en 1981. Más tarde se sumó a esta línea metodológica el investigador alemán Ekkehardt Keeding, también interesado en la figura de Eugenio Espejo, como asimismo en la de otros ilustrados ecuatorianos y que acaba de completar un minucioso y erudito estudio sobre la *Aufklärung* en la Real Audiencia de Quito.

¹⁵ Los eclécticos franceses de la escuela de Víctor Cousin, generalizaron lo que podríamos llamar una dialéctica "término medio". Según ella una "posición extrema" generaba la contraria y lo mejor era quedarse en el "término medio". Según la "ley de los contrarios" el "teocratismo" gasciano generó el "Laicismo" alfarista, tal es la tesis en la que concluye el autor quien se declara partidario de la "armonía universal". Un uso de una dialéctica semejante puede verse en Juan Montalvo. Cfr. nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*. Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, p. 142-143.

En líneas generales tanto los trabajos de uno como de otro investigador se enmarcan dentro de lo que bien puede llamarse "historia empírica de las ideas". Historiógrafos sin formación filosófica, parten de una idea del quehacer histórico como recolección de datos, sin que se encuentre en ellos sospecha de la presencia de formas de mediación. El fruto de esto es sin duda valioso como esfuerzo de sistematización y de recolección, mas siempre y cuando aparezca quien sepa utilizar esos materiales desde un horizonte de comprensión no ingenuo¹⁶.

Al promediar la década de los 70 se abrió otra línea de trabajo que, a diferencia de las antes mencionadas, ha llegado a formar escuela, se trata de un tipo de quehacer historiográfico de las ideas que se ha dado acompañado de una necesaria reflexión y junto con ella de una actitud de tipo crítico. Bien podría ser denominada esta tendencia como una "historia crítica de las ideas". Lógicamente esta otra modalidad no ha brotado del vacío. El clima que favoreció su aparición estuvo influido por el mismo proceso que la historia de las ideas ha mostrado -y del cual nos hemos ocupado antes- y, además, por el impacto causado dentro de ciertos sectores de la intelectualidad joven ecuatoriana por dos

¹⁶ Philip Astuto, "Eugenio Espejo, crítico dieciochesco y pedagogo quiteño", en *Revista Hispánica Moderna*. Madrid, Año XXXVI, julio-octubre 1968, p. 513-522; el artículo que hemos mencionado, del año 1959, apareció en el número V del *Boletín del Archivo Nacional de Historia*. En cuanto al libro de Astuto sobre Espejo, lo editó el Fondo de Cultura Económica, en su Colección "Tierra Firme", el año de 1969. En cuanto a la edición de la *Obra educativa* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, 540 p.), ella es sin duda un valiosísimo aporte para la cultura ecuatoriana. Ekkehardt Keeding, "El catedrático revolucionario de la Universidad colonial de Quito, Dr. Miguel Antonio Rodríguez", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Quito, número 122, 1974, p. 162-166; "Espejo y las banderitas de Quito", en el mismo Boletín, número 124, 1974. Sobre los escritos de Keeding, cfr. nuestro libro *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Quito, Banco Central del Ecuador, tomo II, 1984, p. 15-16 nota. Uno de los problemas que plantea la historia empírica de las ideas "es su pretendida neutralidad", confiesa o no confiesa. Al respecto es importante citar aquí las palabras de Ferruccio Rossi-Landi: "...no existe simplemente una historia neutral de las ideas. En realidad, no hay ninguna ciencia totalmente neutral, pero es precisamente en el campo de las ideas y de su formación donde la neutralidad puede ser propuesta sólo como posición ideológica extrema". *Ideología*, Barcelona, Editorial Labor, 1980, p. 49. En cuanto a la "metodología" de la *Ideengeschichte*, ella consistiría -si nos atenemos a lo expuesto por el Dr. Keeding- en el conocimiento de las prácticas para la obtención de datos (búsqueda de los libros, ubicación descriptiva de ellos dentro de la bibliografía de la época sobre la base de consultas de catálogo, etc.), y en cuanto al "significado" de la obra ella surge de una especie de tabla de ausencia y presencia de autores citados, con el objeto de datar influencias. Se trata de una "historia externa" de las ideas, semejante a la que practica la *Intellectual History*. El enfrentamiento entre lo que hemos denominado "historia empírica de las ideas" y la historia de las ideas que se ha ido desarrollando como tarea específica latinoamericana ha tenido un momento importante en la polémica de Leopoldo Zea con los partidarios de la *Intellectual History*. Cfr. nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cap. "La filosofía de la historia mexicana", p. 188 y sgs. Consultese asimismo: "Historia interna de las ideas versus historia intelectual externa", en la *Historia de la filosofía latinoamericana* de Jaime Rubio Angulo, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1979, p. 34-38.

Ya para concluir esta parte, digamos que mucha es el agua que ha pasado bajo el puente desde aquel año de 1956 en el que se realizó el Simposio de Historia de las Ideas de San Juan de Puerto Rico. Si este tipo de quehacer historiográfico sufrió en algún momento -importante por cierto- influencias de la "doctrina de la dependencia" y luego, o tal vez de modo concomitante, de la llamada "filosofía de la liberación", es necesario reconocer que hay una maduración de los tiempos de signo dialéctico, en el mejor de los sentidos del término. Hasta nos animaríamos a decir que mientras aquellas tendencias ideológicas han entrado en una fase de agotamiento -en relación con los cambios sociales nuestros que les hicieron de base- la historia de las ideas, sin renegar del impulso que ha hecho de ella una de las líneas de trabajo tal vez más fecundas de nuestra América, no ha perdido fuerza. Lo que sucede es que la historia de las ideas estará siempre en la base de cualquier filosofía latinoamericana, mientras que la "doctrina de la dependencia" y otro tanto podríamos tal vez decir de la "filosofía de la liberación", han sido momentos de aquella. Debiendo nosotros aclarar, por lo demás, que cuando hablamos de "filosofía latinoamericana" no ponemos el acento tanto en la significación, como en el sentido de la adjetivación con la que hablamos de nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América.

Si a lo dicho agregamos que el largo proceso de incorporación del hegelianismo iniciado con los eclécticos franceses, seguido por los krausistas -cuyo importante papel en América Latina está todavía por estudiarse-; renovado allá en las primeras décadas del siglo, agotado el krausismo, por Croce y Gentile y por último, revitalizado por el interés y el impulso indiscutible del "descubrimiento" de Marx, ha entrado así mismo en un proceso de reconsideración y balance -reforzado por la consolidación de la "filosofía de la culpa" de los grandes teóricos contemporáneos, hijos avergonzados del viejo logocentrismo europeo- nos podremos hacer una idea más clara de la revitalización que la historia de las ideas ha venido a tener. En efecto, el hegelianismo -en particular como expresión acabada de la ideología colonialista- ya sea de modo directo o difuso, ha sido de manera casi permanente la fuente de todas las posiciones a-historicistas,

de alguna manera condicionada por la tesis de Salazar Bondy y la polémica despertada por ellas, otro tanto puede decirse de la reunión de Morelia de 1975, tal como ha tratado de probarlo Horacio Cerutti. Cfr. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 161 y Arturo Ardao y otros. *La filosofía actual en América Latina*, México, ed. Grijalbo, 1976. Nuestro rechazo de la palabra "pueblo" no ha sido nunca un "rechazo total" (lo que habría sido absurdo), hemos rechazado el uso que de ese término hace el "populismo". Cfr. nuestro trabajo "Función actual de la filosofía en América Latina", ed. cit. p. 151. Hemos vuelto a aclarar lo dicho en nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*. Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, p. 181-182, nota 86. Leopoldo Zea ha interpretado acertadamente que nuestro rechazo de la palabra "pueblo" lo es de cierta línea de la "filosofía de la liberación", justamente la "populista". Cfr. *Latinoamérica*, Tercer Mundo, México, Extemporáneos, 1977, p. 152.

aunque ello pueda parecer una paradoja. La decodificación que Antonello Gerbi inició, ha continuado y continuará y su obra *Disputa del Nuevo Mundo* aparecida en 1960 -obra que por nuestra parte hemos tratado de continuar y enriquecer ya que su autor nos la dejó generosamente abierta- es para la historia de las ideas de tanta importancia como lo fue inicialmente *El Positivismo en México* (1943) de Leopoldo Zea o como lo fue luego por su valor de revulsivo teórico el breve ensayo de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969). Por último, digamos que poco es lo que queda de la débil historiografía de raíz orteguiana -difundida a destiempo y sin peso histórico por ensayistas como Julián Marías- y, a más de débil, cargadamente ideológica y dócilmente académica, aun más allá de las buenas intenciones de sus cultores¹⁴.

Si bien la historia de las ideas en el Ecuador tiene antecedentes tanto dentro de los historiadores nacionales -recordemos el caso bien significativo de Monseñor González Suárez- como dentro de los historiadores de las letras, en verdad sus comienzos se encuentran con posterioridad a la Reunión de San Juan de Puerto Rico ya mencionada y su primer documento, bien importante por cierto, es nuestra *Revista de Historia de las Ideas* que ahora se reedita. Los escritos iniciales fueron trabajo de Benjamín Carrión que puede verse en el número uno, titulado "Historia de las ideas en el Ecuador" y otro de Gabriel Cevallos García, aparecido en el número dos "Las ideas liberales en el Ecuador: breve es-

14 No se ha hecho todavía una historia global y a la vez pormenorizada de la presencia de Hegel y del hegelianismo en América Latina, tanto en lo que respecta a su aceptación como a su rechazo. Hay, sin embargo importantes trabajos anticipatorios entre los que nos limitaremos a mencionar los siguientes: Rafael Gutiérrez Girardot. "La imagen alemana de la América Hispánica" en *Columbianum Terzo Mondo e comunità mondiale*, Milán, Mazonatti ed, 1967; Carlos Paldines: "Presencia de Hegel en América" en *Revista de la Universidad Católica*, Quito, número 14, 1978; Emilio Terzaga. "Hegel y el pensamiento hispánico" en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*. Quito, Universidad Católica del Ecuador, 1979, Gregor Sauerwald. "¿Es América el eco del Viejo Mundo y el reflejo de la vida ajena? Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana, como aporte a la expresión de su conflicto y con referencias a la filosofía ecuatoriana actual" en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, número 14, 1982. A los escritos citados se han de agregar varios importantes trabajos sobre Hegel o que incluyen aspectos del pensamiento hegeliano de Rodolfo Mario Agoggia, filósofo, tal vez primero en el Ecuador, que ha hablado con indiscutible autoridad sobre el tema: *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Quito, Pontificia Universidad Católica, 1980, 214 p.; "Hegel y el saber absoluto", en el libro *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1979, p. 129-151; *Significado histórico de la teoría del derecho de Hegel*. Quito, Asociación Escuela del Departamento de filosofía de la Pontificia Universidad Católica, 1981, 51 p.; "La filosofía del derecho de Hegel (Notas para su estudio)", en *Ruptura, Revista de la Asociación Escuela de Derecho*, Pontificia Universidad Católica, Año XXXIV, número 27, 1983, p. 62-79, etc. Con no menos autoridad ha trabajado sobre el tema el filósofo chileno Enzo Mella. Del mismo véase "La razón en Hegel", aparecido en la *Revista de la Universidad Católica*, Quito, número 13, 1976, p. 45-74.

quema para su historia". Carrión plantea el tema sobre la base de un debilísimo andamiaje teórico y metodológico y cuya raíz se encuentra en ciertas formas empobrecidas del análisis literario que tuvo vigencia durante el siglo XIX y que gozó de un momento de esplendor con sus reformulaciones en manos de José Enrique Rodó. No es casual que Carrión nos dijera que el *Ariel* era el modelo acabado del género en el cual podía encontrarse lo que como latinoamericanos, tenemos de más original. En resumen, un "americanismo literario" depotenciado y que al contrario de lo que sucede en el maestro uruguayo -a pesar de que se las pretende historiar- no existen. Por algún motivo en el mismo trabajo se declara que el Ecuador es "tierra sin filósofos". También en el trabajo de Cevallos García muestra la supervivencia de posiciones metodológicas que vienen del siglo XIX y su trabajo, de mayor consistencia, muestra sin embargo de qué manera la idea que la escuela ecléctica francesa había puesto en circulación respecto de la "dialéctica" se mantenía por ese entonces vigente¹⁵. El mismo año de 1959 en el que apareció el primer número de nuestra *Revista* tuvo sus inicios otra línea de trabajo dentro de la historiografía de las ideas que en los países sajones ha recibido el nombre de "Intellectual History" e "Ideengeschichte", en particular llevada adelante por norteamericanos y alemanes. Como es lógico no se trata de investigaciones realizadas por ecuatorianos, pero que sí han tenido su resonancia en el país, aun cuando no hayan generado escuela. Nos referimos en particular a la obra realizada por Philip Astuto, dedicado al estudio de nuestro Eugenio Espejo y que anticipa sus futuras investigaciones en un artículo aparecido en 1959 titulado: "Eugenio Espejo, hombre de la ilustración en el Ecuador", publicado en el *Boletín del Archivo Nacional de Historia*. Más tarde saldría el libro del mismo autor *Eugenio Espejo. Reformador ecuatoriano de la ilustración. 1747-1795*, editado en México por el Fondo de Cultura Económica en 1969 y por último, lo más importante, la edición crítica de los escritos que integran el "Ciclo del Nuevo Luciano" que con el título de *Obra educativa* ha editado la Biblioteca Ayacucho, en 1981. Más tarde se sumó a esta línea metodológica el investigador alemán Ekkehardt Keeding, también interesado en la figura de Eugenio Espejo, como asimismo en la de otros ilustrados ecuatorianos y que acaba de completar un minucioso y erudito estudio sobre la *Aufklärung* en la Real Audiencia de Quito.

¹⁵ Los eclécticos franceses de la escuela de Víctor Cousin, generalizaron lo que podríamos llamar una dialéctica "término medio". Según ella una "posición extrema" generaba la contraria y lo mejor era quedarse en el "término medio". Según la "ley de los contrarios" el "teocratismo" garciano generó el "Laicismo" alfarista, tal es la tesis en la que concluye el autor quien se declara partidario de la "armonía universal". Un uso de una dialéctica semejante puede verse en Juan Montalvo. Cfr. nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*. Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, p. 142-143.

En líneas generales tanto los trabajos de uno como de otro investigador se enmarcan dentro de lo que bien puede llamarse "historia empírica de las ideas". Historiografías sin formación filosófica, parten de una idea del quehacer histórico como recolección de datos, sin que se encuentre en ellos sospecha de la presencia de formas de mediación. El fruto de esto es sin duda valioso como esfuerzo de sistematización y de recolección, mas siempre y cuando aparezca quien sepa utilizar esos materiales desde un horizonte de comprensión no ingenuo¹⁶.

Al promediar la década de los 70 se abrió otra línea de trabajo que, a diferencia de las antes mencionadas, ha llegado a formar escuela, se trata de un tipo de quehacer historiográfico de las ideas que se ha dado acompañado de una necesaria reflexión y junto con ella de una actitud de tipo crítico. Bien podría ser denominada esta tendencia como una "historia crítica de las ideas". Lógicamente esta otra modalidad no ha brotado del vacío. El clima que favoreció su aparición estuvo influido por el mismo proceso que la historia de las ideas ha mostrado -y del cual nos hemos ocupado antes- y, además, por el impacto causado dentro de ciertos sectores de la intelectualidad joven ecuatoriana por dos

¹⁶ Philip Astuto, "Eugenio Espejo, crítico dieciochesco y pedagogo quiteño", en *Revista Hispánica Moderna*. Madrid, Año XXXVI, julio-octubre 1968, p. 513-522; el artículo que hemos mencionado, del año 1959, apareció en el número V del *Boletín del Archivo Nacional de Historia*. En cuanto al libro de Astuto sobre Espejo, lo editó el Fondo de Cultura Económica, en su Colección "Tierra Firme", el año de 1969. En cuanto a la edición de la *Obra educativa* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, 540 p.), ella es sin duda un valiosísimo aporte para la cultura ecuatoriana. Ekkehardt Keeding, "El catedrático revolucionario de la Universidad colonial de Quito, Dr. Miguel Antonio Rodríguez", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Quito, número 122, 1974, p. 162-166; "Espejo y las banderitas de Quito", en el mismo Boletín, número 124, 1974. Sobre los escritos de Keeding, cfr. nuestro libro *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Quito, Banco Central del Ecuador, tomo II, 1984, p. 15-16 nota. Uno de los problemas que plantea la historia empírica de las ideas "es su pretendida neutralidad", confesa o no confesa. Al respecto es importante citar aquí las palabras de Ferruccio Rossi-Landi: "...no existe simplemente una historia neutral de las ideas. En realidad, no hay ninguna ciencia totalmente neutral, pero es precisamente en el campo de las ideas y de su formación donde la neutralidad puede ser propuesta sólo como posición ideológica extrema". *Ideología*, Barcelona, Editorial Labor, 1980, p. 49. En cuanto a la "metodología" de la *Ideengeschichte*, ella consistiría -si nos atenemos a lo expuesto por el Dr. Keeding- en el conocimiento de las prácticas para la obtención de datos (búsqueda de los libros, ubicación descriptiva de ellos dentro de la bibliografía de la época sobre la base de consultas de catálogo, etc.), y en cuanto al "significado" de la obra ella surge de una especie de tabla de ausencia y presencia de autores citados, con el objeto de datar influencias. Se trata de una "historia externa" de las ideas, semejante a la que practica la *Intellectual History*. El enfrentamiento entre lo que hemos denominado "historia empírica de las ideas" y la historia de las ideas que se ha ido desarrollando como tarea específica latinoamericana ha tenido un momento importante en la polémica de Leopoldo Zea con los partidarios de la *Intellectual History*. Cfr. nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cap. "La filosofía de la historia mexicana", p. 188 y sgs. Consultese asimismo: "Historia interna de las ideas versus historia intelectual externa", en la *Historia de la filosofía latinoamericana* de Jaime Rubio Angulo, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1979, p. 34-38.

fuertes movimientos teóricos iniciados a nivel continental, el uno al promediar la década de los 60 y el otro a comienzos de la siguiente, nos referimos a la llamada "doctrina de la dependencia" y a la "filosofía de la liberación".

Los análisis de la realidad social, política y económica del Ecuador hechos desde el punto de vista de la "dependencia" tuvieron su comienzo con una tesis de grado presentada por Fernando Velasco en la Universidad Católica en 1972 titulada, *Ecuador, subdesarrollo y dependencia*. Otro de los teóricos destacados que dieron impulso a este movimiento ha sido José María Egas quien por esos mismos años inició la publicación de una valiosísima *Ficha de Información Socio-Política* (1973-1976). En cuanto a la "filosofía de la liberación" fue conocida en sus inicios por egresados de filosofía de la antigua Facultad de San Gregorio, algunos de los cuales tuvieron ocasión de vivir de modo directo los procesos políticos e ideológicos que tuvieron lugar en países del Cono Sur entre los años de 1973 y 1975. A lo dicho se ha de agregar las influencias provenientes de la problemática de una "teología de la liberación" en los términos en que había sido planteada por Gustavo Gutiérrez en la Universidad Católica de Lima, a partir de 1971. El programa lanzado por el rector de la Pontificia Universidad Católica en Quito, Hernán Malo González de "ecuatorianización de la universidad" incidió sobre todas estas influencias dándoles un sentido muy concreto. A ese hecho se ha debido, entre otros, que los desarrollos teóricos que podrían ser considerados dentro del espíritu de una "filosofía de la liberación" no se hayan dado divorciados de un interés declarado por la historia de las ideas y más aun, que se haya considerado a este campo de trabajo -en contra precisamente de una de las líneas de la llamada "filosofía de la liberación"- como uno de los puntos de partida imperiosos para alcanzar un cierto grado y nivel de autoconciencia de sentido crítico¹⁷.

17 Los principales escritos de Fernando Velasco Abad, fallecido trágicamente en 1978 y que jugó un destacado liderazgo; son: *Ecuador, subdesarrollo y dependencia*. Tesis para optar al grado de economista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1972, 181 p., mecanografiadas; "La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis", en la obra conjunta *Ecuador, pasado y presente*. Quito, Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Central, 1975, p. 61-110. Póstumamente se ha publicado lo siguiente: *La dependencia, el imperialismo y las empresas multinacionales*. Quito, Editorial El Conejo, 1979, 66 p. *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la Sierra*. Hipótesis para una investigación. Quito, Editorial El Conejo, 1979, 167 p. La *ficha de información socio-política*, constituye una colección lamentablemente interrumpida, de 36 volúmenes que van desde noviembre de 1973 a octubre de 1976. Redactada y preparada por José María Egas, fue editada por la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Pontificia Universidad Católica. Otros trabajos de Egas son: "El modelo socio-político actual y sus proyecciones en el proceso de integración andina", trabajo publicado en Buenos Aires, Editorial Tierra Nueva en 1975 con el título de *Ecuador y el gobierno de la Junta Militar*; "El Ecuador y sus contradicciones desarrollistas", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, enero-marzo de 1979, p. 249-278; "Algunas interpretaciones sobre el problema de Las Malvinas", en *Revista de Historia*. Quito, Segunda Epoca, número 4, 1983, p. 113-132. Lógicamente las influencias de la "doctrina de la dependencia" se pueden rastrear en otros autores.

Ahora bien, es importante señalar -cualesquiera hayan sido las influencias iniciales y su sentido- que la historiografía de las ideas acabó por alcanzar una institucionalización. Durante el año 1976 se organizó en el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica un "Equipo de Pensamiento Ecuatoriano" del que surgió uno de los primeros trabajos historiográficos que revelan las nuevas tendencias en materia de comprensión de los fenómenos culturales, en contra de aquellas viejas tradiciones que -tal como lo dijimos páginas atrás- pervivían todavía en escritores como Benjamín Carrión o Cevallos García. Nos referimos al libro *Eugenio Espejo, conciencia crítica de su época* elaborado por un conjunto de jóvenes investigadores ecuatorianos durante los años 1976-1977 y publicado en 1978. Este mismo año últimamente nombrado tuvo lugar el "IIIer Encuentro Ecuatoriano de Filosofía" en el que se trató de dar particular importancia a los estudios ecuatorianos y latinoamericanos y cuyas *Actas* se publicaron al año siguiente, en 1979. En 1980, el antiguo "Equipo de Pensamiento Ecuatoriano" fue convertido en "Centro de Estudios Latinoamericanos" el que en 1982 mediante un convenio firmado entre la Universidad Católica y la Casa de la Cultura Ecuatoriana -y fundamentalmente gracias a la generosidad y entusiasmo del Prof. Edmundo Ribadeneira- abrió la Segunda Epoca de la *Revista de Historia de las Ideas*. El mismo Centro organizó ese año un "Seminario de Historia de las Ideas", integrado por expertos nacionales e internacionales, prolongación de los que el Comité de Historia de las Ideas, presidido por Leopoldo Zea, viene haciendo desde 1956. Si a lo dicho agregamos que a partir de 1979 comenzó a editarse una *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano* que ha alcanzado a la fecha 19 volúmenes, empresa debida al generoso impulso de nuestro siempre querido y recordado amigo Hernán Malo González; que en 1982 se dio inicio a la *Biblioteca San Gregorio* destinada a dar a conocer textos coloniales sobre la base de un proyecto en el que inicialmente tuvo un decisivo papel Carlos Paladines y que, por último, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), bajo la dirección del Lic. Jaime Durán Barba ha incorporado, como una de sus áreas de estudio, la historia de las ideas, no podrá ya

Dentro de quienes la han impugnado se debe mencionar principalmente a Agustín Cueva, con su trabajo: "Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia". México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, reproducido en Quito por el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica, número 24, p. 1975. Según Horacio Cerutti "el lanzamiento a nivel latinoamericano" de la "filosofía de la liberación", movimiento originario argentino, se produjo en el Congreso de Morelia, en México en 1975, con una ponencia presentada por Enrique Dussel (*Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 161; respecto de esa misma ponencia véase la polémica de p. 31 y sgs). La problemática de la liberación había sido comenzada a ser tratada por Dussel ya a partir de 1972 y su filosofía, muy próxima en todo momento a una teología, ya era conocida en Quito antes de 1975. En cuanto a la obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*, fue publicada por la Editorial Universitaria, Lima, 1971. Lógicamente sería un error entender que todas las posiciones que podrían ser consideradas dentro de una "filosofía de la liberación", o en cierto sentido próximas a ella, han tenido o tienen raíz teológica.

quedar duda alguna acerca de lo que podría tal vez denominarse como etapa de "normalización" de estos estudios en el Ecuador¹⁸.

La tarea emprendida, no sólo desde Quito, sino también desde otros sectores del país, en particular Cuenca y Guayaquil, no podía quedarse en la realización de esfuerzos de tipo historiográfico -aun cuando los mismos estuvieran presididos por un nuevo espíritu- sino que ha avanzado, como es fácil de suponerlo, hacia temas como son el de la posibilidad de una historia de las ideas, su metodología y su definición, como lo ha hecho asimismo hacia una historiografía de la propia historia de las ideas. Y todavía es necesario señalar que todo ese proceso llegó a revertirse sobre aquellas primitivas fuentes e influencias sometiéndolas a una revisión y balance que exijan poner en acción la capacidad historiográfica de los críticos. Este aspecto de la tarea lo inició Joaquín Hernández Alvarado quien, desde Guayaquil, publicó en 1976 un trabajo bien significativo, titulado: "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", línea de trabajo que con un panorama ciertamente rico desde el punto de vista historiográfico, siguió asimismo desde Cuenca el filósofo argentino Horacio Cerutti, con su libro *La filosofía de la liberación latinoamericana*, tesis de grado defendida en la Universidad del Azuay en 1977 y que tuvo como director de la misma al Dr. Claudio Malo González, editada tardíamente en México en 1983. En otro sentido, salió asimismo en México, en 1981, nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, fruto en gran parte de seminarios sobre filosofía latinoamericana para el Ciclo doctoral, organizados por el Departamento de Filosofía y el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica, en Quito. En esa obra se plantea la necesidad de un rescate de nuestro pasado intelectual desde una historia de las ideas, como una de las vías sólidas para instalar un pensamiento filosófico latinoamericano¹⁹.

¹⁸ Más datos sobre este aspecto de la historia de las ideas pueden verse en nuestro libro *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Segunda Edición aumentada y corregida. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982, p. 167 y sgs. La *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano* es obra de la Corporación Editora Nacional, conjuntamente con el Banco Central del Ecuador. La *Biblioteca San Gregorio* (en la que han salido ya dos volúmenes) es obra del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica, asimismo con el apoyo del Banco Central. Han estado a cargo de la *Biblioteca Básica* sucesivamente Luis Mora, Carlos Paladines y Enrique Ayala. Samuel Guerra ha hecho posible, por su parte, la marcha de la *Biblioteca San Gregorio*. Esta Biblioteca se ha iniciado con la publicación del tratado de *Física* de Juan Bautista Aguirre, autor del siglo XVIII ecuatoriano. La traducción ha estado a cargo del Lic. Federico Yépez y lleva un importante estudio introductorio del Dr. Julio Terán Dutari (p. XIII-LXIX). El mismo autor ha publicado en la *Revista de Historia de las Ideas* otro trabajo titulado "La *Física* de Juan Bautista Aguirre en el Segundo Centenario de la Crítica de la Razón Pura". Quito, número 4, p. 15-50. Por último, digamos que la problemática tratada en el "Seminario de Historia de las Ideas" realizado en Quito en 1982, puede vérselo en la misma revista recién citada, p. 257 y sgs.

¹⁹ Sobre posibilidad, definición de la historia de las ideas, en general y en su aplicación al caso ecuatoriano, véanse los trabajos siguientes: Rodolfo Mario Agolia. "El estudio de las ideas",

La historia de las ideas, tal como lo hemos visto, se ha llegado a constituir en lo que es en nuestra América, fundamentalmente por obra de intelectuales salidos del campo de la filosofía. De ahí la constante e inevitable referencia al desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano que surge de cualquier intento de hacer una revisión y balance de nuestra historia de las ideas.

Es necesario, sin embargo, destacar que esa aproximación desde la filosofía ha significado una comprensión muy particular de la filosofía misma, la que ha sido intentada desde una ampliación metodológica que ha acabado sacándola, en el mejor de los casos, del encierro académico. Esa estrecha relación entre historia de las ideas y una filosofía, la filosofía latinoamericana, justifica que Francisco Miró Quesada haya entendido que aquella historiografía constituye

trabajo aparecido en el Suplemento Cultural de *El Comercio*, Quito, 12 de diciembre de 1982; Samuel Guerra Bravo. "La historia de las ideas y la realidad histórica latinoamericana", en *Correo Universitario*, Órgano informativo de la Asociación de Profesores de la Universidad Católica, Quito, número correspondiente al mes de diciembre de 1982; Horacio Cerutti Guildberg. "Dificultades, recursos y posibilidades en la investigación del pensamiento ecuatoriano", aparecido en *La Filosofía en América*. Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía, Tomo I, 1979; Carlos Paladines, "Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano", en III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1979, etc.

Sobre el tema de la historia de las ideas considerado historiográficamente, puede verse: Horacio Cerutti. "Aproximaciones a la historiografía del pensamiento social ecuatoriano". Revista *Fucara* Cuenca, 1977; del mismo autor "Situación de los estudios filosóficos y sociales en el Ecuador de la actualidad", en *Lateinamerika Studien*, München, W. Finck Verlag, 1980, Tomo 7; Carlos Paladines. "Filosofía e historia de las ideas en la década de los 70: el caso del Ecuador", en *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, número 11, 1981; Samuel Guerra Bravo. "Consideraciones para el estudio del pensamiento ecuatoriano" en el Suplemento Cultural de *El Comercio*, Quito, 3 de enero de 1982; del mismo autor "Hacia una nueva historia de las ideas en el Ecuador y en América Latina", en el Suplemento mencionado, 7 de febrero de 1982; Nancy Ochoa Antich. "El Seminario de Historia de las Ideas", nota crítica sobre el seminario internacional organizado por el Centro de Estudios Latinoamericanos, en Quito, 1982, en el Suplemento Cultural de *El Comercio*, 26 de diciembre y 2 de enero de 1983.

Debemos destacar la valiosísima labor que el Dr. Simón Espinosa llevó a cabo como director del Seminario Cultural del diario *El Comercio* de Quito, el que dejó de salir el 25 de diciembre de 1983 luego de haber sacado 131 números y con el que se hizo una labor cultural de inestimable valor.

Para una mayor información véase el número 4, Segunda Epoca de la *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, 1983, el apartado denominado "Nuestra historia de las ideas", y en el mismo número la "Bibliografía de filosofía ecuatoriana" de María Elena Albán. El trabajo de Joaquín Hernández Alvarado que hemos citado ha sido publicado en los *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, vol. III, 1976, p. 379-399; ha sido reimpreso en la *Revista de Extensión Cultural* de la Universidad Centroamericana José Simón Cañas, número 334 año XXX, agosto de 1976, p. 365-380. Hay además otro sugestivo trabajo del mismo autor: "Crisis e identidad, discusión sobre la filosofía latinoamericana", en el fascículo titulado *Discusiones sobre la filosofía latinoamericana*. Universidad Católica de Guayaquil, Facultad de Filosofía, 1983, p. 1-34.

una especie de línea o tendencia que puede ser considerada a la par de las otras corrientes que muestra el quehacer filosófico en América Latina.

Dentro de este espíritu se encuentran las *Recomendaciones* de 1974 de acuerdo con las cuales las "ideas filosóficas" aparecen colocadas metodológicamente en un pie de igualdad con otros campos ideológicos, aun cuando la filosofía, en el sentido de saber crítico, sea la que ha conducido a una posición de este tipo. Para concluir ya, nos parece interesante mostrar cómo desde otros campos de trabajos relativos a la cultura ecuatoriana se ha aportado materiales que una historia de las ideas puede y debe aprovechar, sobre todo en nuestros días en los que se ha dado una importante aproximación de la problemática de las ideas a la que plantea el desarrollo de la semiótica y los avances en la teoría del discurso.

Ya hemos explicado lo que queremos significar con la expresión "filosofía latinoamericana". No vamos a insistir sobre el asunto aun cuando podríamos sin duda señalar todavía importantes aspectos. Si diremos que la problemática de esa filosofía integra de modo normal el pénsum del departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Quito, así como de otras universidades y que incluso forma parte del plan de estudios del bachillerato humanístico en todo el país. Lógicamente ese interés corre parejo con el deseo de profundizar en las manifestaciones de un pensamiento filosófico ecuatoriano, habiéndose dejado de lado, como vana, la discusión de si se ha de hablar de la filosofía en América (o en el Ecuador de la filosofía de América o del Ecuador) o simplemente de una filosofía americana (o latinoamericana) y ecuatoriana²⁰.

Dentro de la historia de las ideas, ha sido la historia del pensamiento social uno de los campos que ha sido trabajado con tanto interés como el que acabamos de ver relativo a las ideas filosóficas. En nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo* hemos sostenido la tesis de que una de las vías más fructíferas para "colocarse en lo que expresa de modo más directo y vivo las raíces generadoras de la totalidad de la obra" -hablando, por cierto, de la obra de un escritor como Montalvo- es la del estudio del pensamiento social del autor. Enunciamos allí pues la tesis de que las ideas filosóficas tienen una llave de comprensión en el pensamiento social, debiendo aclarar que a su vez consideramos a éste como anterior a lo que sería un mero pensamiento político. Más aun, la constitución de un pensamiento social en América Latina interesaría para una historia de las ideas en cuanto que es en relación directa con ella que, en el siglo XIX, se produjeron las formas posiblemente más perfiladas de lo que podría ser entendido como un "pensamiento romántico". Metodológicamente, pues, el pensamiento social tendría anterioridad respecto tanto del pensamiento político, como del filosófico y de éste más que del anterior. Todavía se podría avanzar la tesis de que en aquellos momentos en los que la filosofía se instala propiamente como un saber decodificador y crítico, el impulso que hace de ella un tipo de saber prioritario proviene del proceso social y tiene, inevitablemente, sus expresiones como pensamiento social. En el caso de Montalvo -debido a que en él la filosofía juega básicamente un papel justificador dentro del discurso- el peso que muestra el pensar social en todo intento de lectura "filosófica" del autor, es incuestionable²¹.

de la filosofía latinoamericana" en *III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía*. Quito, Educ. 1979, p. 285-303; Pedro Soto Delgado "Apuntes para una evaluación crítica del pensamiento latinoamericano" Quito, Tesis presentada en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1975, 60 p. (inédito), etc. A esta lista, incompleta, habría que agregar otros títulos citados ya antes y otros no citados por carecer de información bibliográfica sobre los mismos.

- 21 Sobre la historia del pensamiento social en el Ecuador véase el importante volumen prologado y preparado por Jaime Durán Barba, al que ha titulado *Pensamiento popular ecuatoriano* aparecido dentro de la *Biblioteca Básica del pensamiento Ecuatoriano*. Quito, Corporación Editora Nacional y Banco Central, 1981, 583 p. (volumen 13); Juan Valdano Morejón. "Pensamiento social y político de Montalvo en *Las Catilinas*", *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, número 5, 1979, p. 33-56; Rafael Quintero. "Estudio introductorio" a la antología del pensamiento sociológico ecuatoriano Angel Modesto Paredes, titulado *Pensamiento sociológico*, Quito, Corporación Editora Nacional y Banco Central, 1981, p. 11-50; también nuestros trabajos: "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador", en el libro de Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, publicado también dentro de la Biblioteca Básica del *Pensamiento Ecuatoriano*, volumen 2, 1979, p. 9-127 y el libro ya citado *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, 248 p. Asimismo nos hemos ocupado del pensamiento social en Juan de Velasco y en Eugenio Espejo en la obra *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*, volúmenes 18 y 19 de la *Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano*, Quito, 1984, dos volúmenes. Véase también la obra de Jorge Salvador Lara *Las ideas sociales en los pueblos antiguos*. Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1960, 422 p. Importante documentación para una historia del pensamiento social trae el libro de Enrique Ayala Mora -por lo mismo que está hecho con un nuevo espíritu historiográfico- *Lucha política y origen de los partidos en el Ecuador*. Segunda edición, Quito, Corporación Editora Nal., 1982.

- 20 Sobre "filosofía latinoamericana" podemos citar, entre otros, los siguientes trabajos: Rodolfo Mario Agoglia "Cultura y filosofía de la historia en América Latina", en *Revista Cochasquí*, Quito, Consejo Provincial de Pichincha, número 3, 1981, p. 55-58; Horacio Cerutti. "Concepto y modalidades de la filosofía de la liberación latinoamericana", en revista *Cultura*, Quito, Banco Central del Ecuador, número 5, 1979, p. 128-138; "Documentos sobre filosofía latinoamericana", en Pucará, Cuenca, número 4, 1980, p. 149-156; Gonzalo Armijos. "Aproximaciones al problema de la posibilidad de una filosofía latinoamericana", en revista *Cochasquí*, Quito, Consejo Provincial de Pichincha, número 3, 1981, p. 51-54; Mónica Cerutti, "La filosofía latinoamericana como intervención en la política y en las ciencias", en *Revista Cochasquí*, número citado, p. 43-50; "Bases teóricas para una reconsideración del sujeto de una filosofía latinoamericana (el problema de la historia en Michel Foucault)", en *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, Quito, número 361, 1983, p. 17-57; Violenta Coppo. "Problemática de la filosofía latinoamericana". Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1973, 41 p. (inédito); Daniel Granda "Existencia de una filosofía latinoamericana". Tesis presentada ante la Pontificia Studiorum Universitas, Roma, 1974, 35 p. (inédito); "Bases de la filosofía latinoamericana", presentado ante la misma Universidad, 1974, 48 p. (inédito); Samuel Guerra Bravo "En torno a la filosofía latinoamericana" *Revista El Mensajero*, Quito, número 626 diciembre de 1977; Francisco Olmedo Llorente. "El problema de la filosofía de Latinoamérica", en *El Guacamayo y la Serpiente*. Cuenca, número 5, 1972, p. 105-116; Gustavo Ortiz "Filosofía y Ciencias Sociales en América Latina". *Pucará* Cuenca, número 3, 1977, p. 53-64; Nelson Reasco "La filosofía latinoamericana: un proyecto político y un principio de acción", en *Cochasquí*, Quito, Consejo Provincial de Pichincha, 1981, p. 55-58; Arturo Andrés Roig "Problemática

En las *Recomendaciones* de 1974 se decía, en la primera de ellas, que la historia de las ideas debía prestar atención a las diversas manifestaciones con las que aquellas aparecen, tales como son "filosofemas", "vivencias", "ideologías", "concepciones del mundo", etc. Ahora bien, estos tipos de "ideas" se dan en formas discursivas que se nos presentan de modo normal dentro del nivel de la vida cotidiana y en relación directa con las manifestaciones del "lenguaje ordinario" o "lenguaje natural". Ciertamente que en más de un discurso filosófico o científico -a pesar de su forma metadiscursiva- es posible señalar la presencia de "filosofemas" (en el sentido de formas que son entendidas como no puramente conceptuales) o de "vivencias" y hasta se da el caso, nada raro por cierto, de que un discurso filosófico tenga como trasfondo -a pesar de su pretendida "cientificidad"- una "visión" o "concepción del mundo", tipo de mirada que no se considera como propiamente crítica, sino como aquello que supone límites y condiciones al ejercicio crítico dentro del discurso filosófico. Tratándose de lo ideológico nuestra tesis es la de su universalidad y en relación con ello, la de la ambigüedad de aquellas formas discursivas que pretenden -muchas veces de modo ingenuo- estar por encima de formas ocultantes del saber. Ya dijimos páginas atrás que el cambio profundo que se ha dado dentro de la historia de las ideas -y en estrecha relación con ella, en la comprensión misma de la filosofía y de la ciencia en general- gira alrededor de la problemática de lo ideológico.

Ahora bien, en este momento nos interesa únicamente ocuparnos de lo que, con los recaudos terminológicos del caso, puede ser considerado como "pensamiento popular" y cuya forma de expresión típica es la que se involucra dentro de la literatura denominada asimismo como "popular", o "folk". El iniciador de este tipo de investigaciones ha sido, en el siglo XIX, Juan León Mera con su famoso libro *Cantares del pueblo ecuatoriano*. Mucho tiempo pasó, sin embargo, antes de que se pudiera hablar de una sistematización de este vasto y rico campo de estudio, la que recién tomó cuerpo con la obra ciertamente valiosa de un investigador brasileño, Paulo de Carvalho Neto, a partir de quien se puede considerar que tuvo un franco inicio en el Ecuador el estudio del folklore en sus diversas manifestaciones. Por cierto, aun cuando la distinción entre una "cultura folk material" y otra "espiritual" sea discutible, es la segunda la que interesa dentro de la historia de las ideas por la razón de que se expresa o manifiesta básicamente a través de las formas del lenguaje hablado o tradición oral. Las investigaciones contemporáneas, sobre todo como consecuencia de los avances en el estudio de las diversas expresiones o lenguajes a que ha llevado la semiótica, el "lenguaje oral" ha perdido en buena parte su tradicional importancia. De todos modos sigue siendo el campo de trabajo básico para una determinación de aquellas ideas tales como las denominadas "concepciones" o "visiones del mundo" y otras equivalentes. Mas también se puede rastrear la

problemática de las formas ideológicas en particular en ciertas manifestaciones literarias, como es el caso de la narrativa fantástica. Justamente a propósito de este aspecto hemos intentado nosotros una revisión de la tesis de Vladimir Propp e inclusive nos hemos animado a hacer una propuesta de lectura la que, por cierto, no siempre es posible²².

Otra línea investigativa de indiscutible importancia para una historia de las ideas es la que se ha desarrollado a propósito del mundo simbólico de los mitos, en relación principalmente con las etnias nacionales. Debemos recordar que en el plano teórico el tema del mito había sido trabajado por Hernán Malo González en una serie de cursos universitarios y expresado, a propósito de la relación "logos-mythos" en una ponencia presentada en el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía. Son de destacar en esta línea, los trabajos de Fausto Jara y de Ruth Moya que abordan la problemática del mito desde la narrativa popular quichua y se interesan, en particular Ruth Moya, por las relaciones entre simbolismos y ritual en la población campesina. En este último caso se parte de la constatación de que el Ecuador es un país plurinacional, plurilingüe y pluricultural, hecho que lo convierte en un campo ciertamente tentador y complejo para un historiador de las ideas. El estudio sobre simbología de la misma autora tiene como objeto "indicar la función ideológica que tienen algunos símbolos y formas rituales en la cultura de los Andes del Ecuador" en relación con la actividad productiva. Se avanza asimismo hacia una correlación entre lo que se denomina "espacio productivo" y la conformación de "campos semánticos".

Otra obra que es aporte valioso y que nos ha abierto a un mundo cultural mucho menos conocido que el campesino-quichua, es el libro promovido por el P. Marco Vinicio Rueda sobre la cultura literaria oral, mítica, de la población shuar. El P. Rueda se apoya en su estudio sobre la tesis de Sapir, sobre cuya base puede adentrarse en "La concepción de la vida y del mundo expresada en sus mitos y leyendas". Por otra parte, Rueda afirma que la actitud mítica no es ni de los pueblos

22 Juan León Mera. *Cantares del pueblo ecuatoriano*. Ilustraciones de Joaquín Pinto, Quito, Museo del Banco Central del Ecuador, 1983, con un estudio preliminar de Magdalena Gallegos de Donoso titulado "Juan León Mera y Joaquín Pinto, testigos de su tiempo", p. 9-19; Extensa es la obra dejada por Paulo de Carvalho Neto: *Diccionario del folklore ecuatoriano*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1964; "O conto folclórico, Experiencias de pesquisas no Equador", en *Revista Floklóre americano*, Guatemala, número 18, 1975; "Contribución al estudio de la fraseología popular de la Costa ecuatoriana", *Revista Morialbán*, Caracas, Universidad Andrés Bello, número 3, 1974; *Cuentos folklóricos del Ecuador, 52 registros de la tradición oral*, etc. Quito, Editorial Universitaria, 1966, 305 p.; *Cuentos folklóricos del Ecuador. Costa (Provincia del Guayas)*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1976, 259 p.; *Estudios de folklore*, Quito, Editorial Universitaria, 1968, tres tomos: *Decamerón ecuatoriano*, México, Editorial V Siglos, 1975, 223 p. En cuanto a nuestro estudio sobre la narrativa fantástica, el mismo es: "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, vol. 2, Quito, 1978, p. 58-107. El mismo trabajo se publicó también en *Revista de la Universidad de Costa Rica*, San José, Costa Rica, vol. XVII, número 45, enero-junio de 1979, p. 1-26.

indebidamente llamados "primitivos", ni cosa del pasado, sino que es algo común a todos los hombres, de todos los tiempos. "Estoy convencido -dice- de que todo hombre por avanzado que sea su proceso de secularización y por grande que sea su cuidado de tener una lección científica del mundo, conserva ciertas actitudes "míticas" como las llamo, cierta capacidad para recibir el mensaje del mito". La misma tesis sostiene Ludolfo Paramio en su obra clásica al respecto *Mito e ideología*. Por otra parte la aproximación de nuestro amigo Rueda a la célebre "hipótesis Sapir-Whorf" acerca del valor de los lenguajes para adentrarnos en la visión del mundo de los pueblos -tesis que a su modo también comparte Ruth Moya- hace de su posición ante el problema algo ciertamente valioso para la relación entre historia de las ideas y lenguaje, expresado en este caso, como literatura folk.

Por último debemos referirnos a la ya significativa y valiosa obra de Laura Hidalgo Alzamora quien se ha dedicado a rescatar para la cultura ecuatoriana otro de los riquísimos veneros de la cultura popular, en este caso, la de poblaciones costeñas de color, de origen africano y de poblaciones mestizas de la Sierra, todas hispanohablantes. Es cierto que el bello libro *Décimas esmeraldeñas* de Hidalgo Alzamora ha estado precedido por la obra de Carlos Alberto Coba *Literatura popular afroecuatoriana*, pero nos parece que la autora avanza una labor con un fundamento teórico más preciso y más rico para el aspecto que a nosotros nos interesa. Laura Hidalgo se coloca en la línea de la "sociología literaria" lo que le exige una comprensión de los textos desde el punto de vista de su "proyección diacrónica" y entendidos, además, como manifestaciones de "la cosmovisión de un autor grupal". Por esta vía se abre la posibilidad de relación entre la sociología literaria y la historia de las ideas, en el sentido de un estudio de "cosmovisiones" o "concepciones del mundo y de la vida". El mismo interés teórico mueve otro de los bellos libros de nuestra autora recientemente publicado por la Editorial "El Conejo" cuya obra cultural no podemos dejar de aplaudir con entusiasmo, *Coplas del carnaval de Guaranda*. Allí, en forma breve se deja planteada una enorme labor, que recién se inicia y que es de la mayor importancia para nosotros; "Desde la Colonia -se dice- nuestro pueblo compone coplas para cantar su propia visión del mundo, formalizada en el habla de cada región"²³.

Otras vías de búsqueda que han abierto campos de interés para la historia de las ideas, las constituyen la "teoría del discurso" (con una problemática muy cercana a la llamada "teoría del texto") y la "lexicografía". La primera ha orientado sus averiguaciones y sistematizaciones principalmente en relación con el "discurso político" y el "literario". En ambos casos las búsquedas apuntan a la problemática de lo ideológico, vale decir, que se mira el discurso atendiendo, de modo expreso o no, al hecho de su valor misivo o de comunicación y por lo tanto al problema de la función social del escritor. Conocida es, por otro lado, la proximidad que hay entre los "campos semánticos" de un investigador como Trier quien, desde una posición teórica que él consideraba semántica, había intentado captar "la visión espiritual y moral de los pueblos" apoyándose en el ya viejo y desacreditado concepto de Geist, entendido como "espíritu de una nación o de una época" el que, despojado de su arrastre romántico irracional ha venido a ser rescatado por un Matoré dentro de lo que este autor declara como "lexicología". Esta es definida como una "disciplina sociológica" cuyo material de trabajo son las palabras, vistas desde su significación y su sentido. De ahí los conceptos de "palabras-clave" y "palabras-testigo" sobre las cuales se intenta establecer el valor semántico de un texto o, dicho en otras palabras, su valor desde el punto de vista de las ideas. Este tipo de análisis, que entre nosotros lo ha aplicado Valdano Morejón, si bien con otros alcances se nos presenta cercano a las investigaciones que con intención sociológica lleva a cabo Laura Hidalgo.

Así mismo deberíamos mencionar un tipo de trabajo que resulta de particular importancia para la historia de las ideas y que ha sido promovido por intelectuales que trabajan en este campo. Nos referimos a lo que podríamos denominar "balances crítico-literarios" y no es extraño que se hayan intentado respecto de dos figuras sobre las que se ha acumulado ya considerable material crítico e historiográfico, la de Eugenio Espejo y la de Juan Montalvo²⁴.

esmeraldeñas. Recopilación y análisis socio-literario. Quito, Banco Central del Ecuador, 1982, 474 p. y de la misma autora *Coplas del Carnaval de Guaranda (Recopilación y análisis literario)*. Quito, Editorial "El Conejo", 1984, 301 p.

²³ Hernán Malo González. "Pensamiento lógico y pensamiento mítico" en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano* (III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía), Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1979, p. 95-112. El mismo trabajo en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, Quito, número 4, 1979, p. 47-64.
Fausto Jara y Ruth Moya. *Taruca. Ecuador Quichuacunapac rimashca rimacuna (La Verdad. Literatura oral quichua del Ecuador)*. Quito, Consejo Provincial de Pichincha, 1982, 319 p.
Ruth Moya, *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino. El Quichua en el español de Quito*. Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología y Banco Central del Ecuador, 1981.
Marco Vinicio Rueda, *Setenta mitos Shaur (Edición bilingüe). Texto recogido magnetofónicamente por Ricardo Tankamash'. Traducción del shuar al castellano por Ricardo Tankamash' y Ampán Karákras*. Quito, Editorial Mundo Shuar, 1983, 289 p.
Carlos Alberto Coba. *Literatura popular afroecuatoriana*. Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología y Banco Central, 1980, 283 p.
Laura Hidalgo Alzamora. *Décimas*

²⁴ Pueden considerarse investigaciones relativas a la "teoría del discurso" trabajos como los siguientes: Iván Carvajal. "Literatura, ideología y sociedad: la necesidad de definir un problema teórico" en revista *Cultura* Quito, Banco Central del Ecuador, número 3, 1979, p. 441-452; Alfonso Carrasco. "Estilo e ideología en el discurso populista" en *Pucará*, Cuenca número 3, diciembre de 1977, p. 105-173; Fernando Tinajero. "Del discurso ideológico al conocimiento: notas para el estudio de la cultura ecuatoriana", en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*. Quito, Educ, 1979, p. 391-403; Carlos Paladines. "El discurso filosófico y el discurso político. Su estudio en Roger Garaudy", tesis de doctorado presentada ante la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1975, 313 p. mimeo; Daniel Prieto Castillo. *Una introducción a los fantasmas. Notas sobre retórica, poética y vida cotidiana*. Quito, CIESPAL, 1984, 132 p.; Arturo A. Roig. "La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico-político", en *Problemas actuales...etc, obra citada antes*, p. 123-136.

Por último y ya para concluir -y sin que esto quiera significar que la vasta y rica investigación de las diversas manifestaciones de una cultura no puede ser vista en relación con una historia de las ideas bajo otros aspectos-, haremos una breve referencia a los estudios que lentamente pero de modo ya ciertamente importante se han hecho en relación con el avance de las ideas científicas en el Ecuador. Son de destacar, dentro de los estudiosos extranjeros, las investigaciones de Ekkehardt Keeding sobre las ciencias físicas en la Real Audiencia de Quito, los estudiosos sobre historia de la medicina -todos importantes para la valoración de la figura de Eugenio Espejo- entre los que cabe mencionar la obra de Virgilio Paredes Borja, los inúmeros trabajos de Celfín Astudillo Espinosa y de Plutarco Naranjo, en fin, los trabajos de Jorge Salvador Lara²⁵.

LA "HISTORIA DE LAS IDEAS" Y LA HISTORIA DE NUESTRA CULTURA

Quisiéramos hacer algunas consideraciones acerca de la historia de las ideas dentro de ese quehacer más amplio que es la historia de la cultura. Nuestro punto de arranque coincide con algunas sugerencias fundamentales que en su momento enunciara José Luis Romero. Nos propuso, en efecto, constantemente, desplazar la tradicional y por entonces exclusiva "historia política", en favor de una historia social, no con la intención de borrar a aquélla, sino, por lo contrario, con el deseo de poder dar con sus "mecanismos profundos". Y paralelamente nos aconsejó que desplazáramos la "historia de las ideas", entendida asimismo por tradición como una historia de sistemas teóricos sustantes por sí mismos, desarrollando en su lugar una comprensión social de las ideas que permitiría encontrar o descubrir lo que también podríamos llamar los "mecanismos profundos" de aquellos "sistemas" y, sobre todo, enriquecer la noción misma de "idea".

En el libro *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* escrito, según lo decía en su otro trabajo *Latinoamérica: situaciones e ideologías* "con una marcada intención metodológica", expresaba de modo claro que se ocuparía de las "corrientes de ideas y de opiniones a través de los grupos sociales que las han expresado, defendiendo o rechazando, para descubrir cómo han obrado sobre las formas de vida colectiva, cómo operaron a través de grupos -mayoritarios o minoritarios- según el diverso grado de vigencia que alcanzaron, cómo inspiraron ciertas formas de comportamiento social o, en fin, cómo expresaron los contenidos de ciertas actitudes espontáneas" ("Advertencia").

Este punto de vista social desde el que se proponía rehacer la historia política sobre nuevas bases, y avanzar hacia una historia de las ideas, más explicativa que descriptiva, le permitió una reformulación, a su vez, de la historia de la cultura, en particular de nuestra cultura latinoamericana, de lo cual es exponente, sin duda, esa obra tan rica y sugerente con la que se vieron coronadas estas propuestas metodológicas, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, obra realiza-

Sobre estudios de tipo lexicológico cfr. el libro de Juan Valdano Morejón *Léxico y símbolo en Juan Montalvo. Ensayo de interpretación lexicológica de "Las Catilinarias"*. Otavalo (Ecuador), Instituto Otavaleño de Antropología y Banco Central del Ecuador, 1981, 236 p. Un trabajo asimismo interesante para la historia de las ideas y que se mueve con una metodología bastante similar a la de Valdano es la de Luis Eduardo Álvarez Henao. *El Café en la lengua*. Quindío (Colombia), Universidad de Quindío, 1981, 210 p. Este autor parte del estudio del léxico de un grupo en el que "todos sus integrantes giran alrededor de una misma realidad material", en este caso la cafetalera.

Los "balances crítico-literarios" a los cuales nos referimos son: Samuel Guerra Bravo "Apuntes para una crítica a los estudios sobre Eugenio Espejo, 1796-1976", en el libro *Espejo. Conciencia crítica de su época, ya citada*, p. 49-76; y el realizado por Susana Cordero de Espinosa "Panorama de los estudios críticos sobre la obra de Juan Montalvo", aparecido en revista *Cultura*, Banco Central del Ecuador, número 12, Quito, 1982, p. 15-93.

²⁵ Sabemos que la enumeración que hemos hecho es injusta por lo mismo que incompleta totalmente. Sólo queremos dejar señalada la necesidad de que desde la historia de las ideas se rescate todo el material que se ha acumulado relativo al avance de los conocimientos científicos en el Ecuador. El trabajo de Keeding al que nos hemos referido es: "Las ciencias naturales en la Audiencia de Quito: el sistema copernicano y las leyes newtonianas". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Quito, número 122, junio-diciembre de 1973; Virgilio Paredes Borja ha publicado una "Suma de los conocimientos médicos en el Ecuador", en varios números de la *Revista de Medicina y Ciencias Biológicas*, Quito, año 1963; del mismo Paredes Borja. *Historia de Medicina en el Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1963, dos tomos; Gualberto Arcos. *Evolución de la medicina en el Ecuador*. Tercera edición. Quito, Publicaciones de la Academia Ecuatoriana de Medicina, 1979; de particular importancia para la historia de las ideas científicas es, sin duda alguna, el *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales* que edita la Casa de la Cultura y que ha sacado ya 114 números. El Dr. Jorge Salvador Lara ha publicado unos *Apuntes para la historia de las ciencias en el Ecuador*. Quito, Biblioteca Ecuador del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, dos tomos, 1978 y 1980. Por lo demás el Dr. Salvador Lara tiene una serie de artículos publicados con el título genérico de las "Ideas en el Ecuador en el siglo XX", aparecidos todos en *El Mensajero*, Quito, año 1974, en siete entregas, en los que se ocupa de la "ideología de los poetas", de los políticos, de los sociólogos y filósofos, etc.

da, como allí mismo lo declaraba Romero, con las herramientas y los criterios de un "historiador social".

Pues bien, en esa dimensión de lo social que nosotros quisiéramos, por nuestra parte, reconsiderar para una historia de las ideas, tal como la entendemos y proponemos, como un aspecto dentro de ese quehacer más amplio que es la "historia de la cultura".

No es nuestra intención comenzar por una definición pormenorizada de qué entendemos por "cultura", ni tampoco introducirnos en la problemática de una "historia de la cultura". Únicamente diremos, de modo abreviado, que para nosotros todo ese mundo de objetivaciones a través de las cuales el ser humano en sus diversas épocas históricas logró reconocerse a sí mismo como tal, constituye el vasto y complejo mundo de la cultura. Y también diremos, necesariamente, que no podremos alcanzar una noción precisa de la naturaleza de ese fenómeno de objetivación y reproducción, si no partimos de una comprensión social de los mecanismos que lo hacen posible. La "cultura", en pocas palabras, es un fenómeno social, y la historia de la cultura es una historia social del hombre atendiendo al proceso constante de objetivación. Y todavía deberíamos agregar algo más, que de no decirlo podría llevar a entender que nuestra invocación a la naturaleza profundamente social e histórica de los hombres se queda a medio camino y concluye, peligrosamente, en una imagen paradójicamente desocializada: que lo social es un fenómeno que se caracteriza, de modo primario, por la conflictividad y que es el conflicto el motor de todas las posibles transformaciones o cambios sociales que pueda haber experimentado o que experimente el hombre.

Pues bien, desde esos presupuestos intentaremos ahora encarar la cuestión de una historia de las ideas. En primer lugar quisiéramos hablar del papel que, de hecho, ha desempeñado la "historiografía de las ideas" dentro del marco de la cultura de nuestra América, papel que, de no afirmarnos en el valor social de la idea, corre el riesgo de ser invalidado como no pertinente para cierto tipo de mentalidad científica. El segundo aspecto que deseamos abordar es de naturaleza epistemológica: la consideración de un cierto aspecto de las "ideas" que confiere al saber histórico de las mismas, a pesar de su tradicional "imprecisión de contornos" -tal como lo decía José Luis Romero- un papel ciertamente axial; dicho de modo simple, nos referimos al problema de la "mediación" y conjuntamente con él, al de la "teoría de discurso" que gira por completo sobre ese hecho.

Alguna vez hemos afirmado que, entre nosotros, la historiografía de las ideas se justifica, no sólo porque podamos, a pesar de la imprecisión de sus contornos, sujetarla a una definición en cuanto forma de saber sino también, y a veces más que nada por eso, por las motivaciones profundas que la mueven. Y lógicamente si se trata de tales "motivaciones profundas", que eran precisamen-

te las que intentaba encontrar Romero para las ideas, aquéllas han de estar dadas en la realidad social. Podríamos decir que, dentro de la larga búsqueda de una identidad, que comenzó con nuestro propio origen nacional, una de las líneas a través de la cuales se intentaron respuestas fue ésta de la historia de las ideas, nacida casi a la par de nuestra historia de las letras. Mas junto con la búsqueda de una identidad, que en más de una ocasión llevó a vías muertas, había otras cosas. Se comenzó hablando de una independencia, y luego se propusieron sucesivas "segundas independencias", todo ello ya desde la primera mitad del siglo XIX. ¿Y no estamos ahora nosotros clamando por una liberación, frente a la denuncia de nuestra dependencia, que llega a límites ciertamente humillantes? Lógicamente que una "identidad" en la "dependencia" no es lo que buscamos y, por tanto, todos los esfuerzos de esa ya larga tradición mantenida viva dentro de los que nos hemos interesado por la "historia de las ideas" responde a motivaciones que exceden sin duda alguna, lo que podría ser una labor historiográfica descriptiva. Se trata de una labor constructiva y determinadamente selectiva, que pretende dar las bases para afianzarnos en una conciencia de lo propio, conciencia de sí para sí, que permita mantener levantadas las banderas de la autonomía y de la dignidad, nuestras y de nuestra América. Y eso se puede hacer legítimamente, porque hacer historia es también un modo de hacer política. El quehacer historiográfico no pierde su cientificidad porque enuncie juicios de valor, porque construya una objetividad desde una subjetividad, o porque la ordenación del "ser historiográfico" esté dependiendo en él de un "deber ser histórico". Afirmar lo contrario supone autoengañarnos y hacer que esa compleja naturaleza del saber histórico se convierta ciertamente en simple ideología. Y si hacer historia supone una selección de datos a los que se declara, precisamente, "históricos", desde ya desconocer la especificidad de ese tipo de conocimientos dejaría sin justificación la posibilidad misma de los criterios selectivos con los cuales se construye. No nos cabe duda, por cierto, que atendiendo a lo que hemos dicho la problemática de la cientificidad de la historia se ha de desplazar, ineludiblemente, a la de la justificación de aquellos criterios de selección y la única vía que arroja luz, a nuestro modo de ver, es la de reinsertar lo histórico en lo social, desentrañar la inserción de clase del historiador y buscar, en el régimen conflictivo de las contradicciones sociales, las líneas de emergencia que nos señalen la marcha hacia la superación de totalidades opresivas. En la medida en que todo esto sea llevado a un plano de razón crítica, el saber histórico se habrá aproximado a esa cientificidad que le es específica, la que, por lo demás, es siempre una meta.

Por cierto que si partimos de una comprensión absoluta de la afirmación de que las ideas dominantes de una época son las de sus clases dominantes, no podremos salir del círculo. Toda la historia de nuestras ideas, en cuanto naciones

colonizadas y recolonizadas, no podría ser otra que la de una permanente alienación y una mera repetición de las ideologías de los países centrales que desde el siglo XVIII vienen ejerciendo sobre nosotros su hegemonía y dominación. Nosotros hemos discutido aquella aplicación en términos absolutos de un principio que es verdadero, pero que lo es en la medida en que es relativo. Hasta los bloques más sólidos tienen fisuras y la emergencia social ha generado y genera ideas liberadoras. Tal sería uno de los presupuestos de esa línea de la historia de las ideas latinoamericanas que pretende reencontrarse con los inúmeros mensajes que nuestros pueblos nos han dejado en su lucha contra la opresión social, y continental.

¿Supone todo esto que hemos de desplazar nuestro interés, dentro del campo de la historia de nuestra cultura, de los "hechos" a las "ideas" y hemos de dar prioridad a éstas sobre aquéllos? ¿Por qué, en lugar de ocuparnos de las ideas no nos preguntamos, por ejemplo, por las instituciones? Entre las "ideas de libertad" y las "instituciones libres", ¿qué es lo que más pesa? La respuesta no puede ser sino una. Tanto valen e interesan las unas como las otras. Pero, y he aquí algo que no podemos dejar de señalar, la idea se nos habría de colocar siempre entre nosotros y la "realidad". No podremos escapar a la mediación. Las "instituciones libres" del pueblo ateniense se nos convierten en la idea que tenemos de ellas y la historiografía, en bloque, es nuestra idea del pasado. ¿Idealismo? De ninguna manera. Simplemente que para poder responder al valor específico de las ideas en cuanto objeto de una "historia de las ideas" debemos asumir el difícil problema de la mediación. Y es este problema el que puede permitirnos enunciar otra respuesta sobre la cuestión del valor epistemológico de aquella historiografía.

Tal vez uno de los inconvenientes que se ha tenido para la comprensión del fenómeno de la mediación sea de carácter semántico. En efecto, la idea nos remite a la intuición, al *idéin*; más, he aquí que la idea no sería tal si no nos remitiera también al *akoúein*, al oír. Dicho de modo simple, la idea es mental, pero es también aquello que se expresa en y por medio del lenguaje y que queda sometido, en última instancia, al lenguaje. Y por lo mismo que goza de la corporeidad de la palabra, tiene su lugar en el sintagma y está acosada por todas las sugerencias innumerables del complejo mundo de los paradigmas. La idea no es, pues, idea, sino que es discurso y en cuanto tal y en la medida en que seamos capaces de leerlo -pues las ideas se leen- podremos reencontrarnos con aquella propuesta básica de José Luis Romero, la de que es necesario preguntar por las "motivaciones profundas" de las ideas y de que esas "motivaciones" son sociales. Así, pues, es la sociedad la que se mediatiza a sí misma a través de la idea, en el intento de reencontrarse. Y la "historia de las ideas" se resuelve en una historia social que pretende hablarnos de la sociedad a través de los mundos

simbólicos, es decir, de los lenguajes mediante los cuales se expresa una cultura. Y todavía tendríamos que agregar -y esto ya para terminar una cuestión llena de complejidades- que de nada nos sirve un discurso como lo "dado ahí", por lo mismo que los discursos se textualizan en una indefinida cadena de reencuentros en los que se van construyendo tanto el texto como el sujeto en los diversos grados en que son posibles. Y así, la "historia de las ideas" deviene, entre otras cosas y partiendo de esta teoría del discurso, también o básicamente, en una teoría del sujeto de discurso, de un sujeto y sus mediaciones, que son reencuentros, pero también pérdidas de sí. Desde este punto de vista reclamamos, pues, un lugar para la historia de las ideas, como una historia bastante singular por cierto pero que merece sin duda que meditemos sobre ella.

Uno de los motivos que han justificado a la historia de las ideas entre nosotros, desde lo que podría considerarse como su etapa de constitución en cuanto campo específico de estudio, ha sido sin duda, el de la *identidad*. Esta sería una de sus motivaciones extracientíficas más fuertes y, tal vez, constantes, a tal extremo que ha influido muy directamente sobre la metodología.

No cabe duda que la cuestión de la identidad -entendida como identidad nacional básicamente- tiene que ver con lo que se comprende como *cultura* y que al tratarse, no de la cultura en general, sino de la cultura de nuestros pueblos, ha consistido en la búsqueda de algo específico, por lo menos así se lo ha sentido y hasta querido.

Una línea tradicional dentro de aquellas formas metodológicas que en su momento surgieron como primeras respuestas a la relación *identidad-cultura*, fue la de señalar lo diferenciabile de las que se entendían como nuestras "pobres ideas", echando mano de la noción de "aplicación". La frase de Alberdi pesó -en una interpretación simplista- de modo constante. Nuestro primer filósofo de la nacionalidad había dicho -en efecto- en 1840, que "lo que la Europa piensa, lo aplica la América" pero que para hacerlo, claro está, debía comenzar adecuando una idea nacida para otras circunstancias a nuestra circunstancia americana. De este modo surgió, ya en el siglo pasado, el "circunstancialismo" y el concepto de "adecuación a la circunstancia", en este caso de la idea europea, como una vía que se consideró algo así como la tabla de salvación de nuestra autenticidad y por tanto de una "identidad cultural". De más está que nos detengamos en señalar la extrema pobreza de este circunstancialismo que no reflejó a nuestro juicio tanto la pobreza de nuestras ideas, sino más bien la pobreza de nuestros historiógrafos.

Este método que en su momento se practicó de manera bastante generalizada entre nosotros, implicaba, además, como es lógico, un interés por la determinación de *influencias*. No sólo se preguntaba por la *adecuación*, también se

preocupaba por la ausencia de ciertas ideas. ¿Por qué éstas influyeron y aquéllas no? Pregunta interesante en cuanto hubiera permitido avanzar un poco más allá del impreciso circunstancialismo y abrir las puertas a un planteo propiamente social. De todos modos, esta pregunta por las influencias, que no sólo interesa para las ideas sino, en general, para todas las manifestaciones de la cultura, adolece de un defecto capital que podríamos expresar como el de la problemática de lo *exógeno* y lo *endógeno*. El punto de partida era el que aceptaba, como principio no discutible, en medio de nuestra minoridad, el origen permanentemente exógeno de todo lo que pudiera ser creador, según pautas asimismo importadas. Así, para nuestros filósofos podíamos llegar a tener un buen lector de Kant, pero no habíamos tenido ni teníamos un Kant. De este modo la historiografía de las ideas se transformó, en ciertos medios académicos, en una a veces bizantina búsqueda de influencias, dentro de nuestra pobreza y en una imprecisa y a veces dudosa determinación acerca de cómo esas influencias se hicieron presentes entre nosotros, por cierto, con su "natural" degradación. Se volverá a repetir, por obra de muchos de nuestros propios buscadores de identidad cultural, la "calumnia de América" que en su oportunidad denunciara Antonello Gerbi. Las naranjas que se daban en Europa, aquí no eran sino naranjillas, las manzanas, manzanillas, y así con todo. Que este hecho que forma parte de la ideología justificadora de la colonia, tal como la orquestaron los españoles y los lusitanos y la heredaron luego otros europeos, hubiera tenido fuerza cuando se constituyó, en los siglos XVI y XVII y se hubiera consolidado en el XVIII, no tenía nada de admirable. Si lo tiene su prolongación hasta el siglo XX, visible en estas formas metodológicas puestas en ejercicio en la búsqueda de una *identidad*, lógicamente nunca encontrada o por lo menos, si encontrada, insatisfactoria.

El *exogenismo* ha partido de una desesperada búsqueda de modelos que por lo general nunca salieron de nuestra propia realidad, la que de hecho no podía ofrecernos nada, pues se la tomaba precisamente como el *anti-modelo*. Ese *exogenismo* -que ha prolongado el viejo esquema de "civilización y barbarie", ha sido tónica general y hasta ha tenido casos de patología intelectual ciertamente deplorables. Recordemos el caso extremo, por la profunda alienación que expresa, del ensayista Munera. Otros creyeron superarlo y cayeron por su parte en otras formas de patología. La respuesta fue la de que no éramos un vacío, que sí teníamos algo propio con poder conformador, una especie de "barro" nacional con el que hemos ido construyendo nuestra morada. Así aparecieron patológicamente los teluristas, los enamorados de nuestra tierra que no menos patológicamente veían en ella el *Heimat* que les habían enseñado los alemanes. Curiosa y lamentable vía para evitar la imitación, imitando los modos de no-imitar. Y así podríamos señalar otras irracionalidades no menos irracionales con las que los teóricos de nuestras burguesías encandilaron a sus congéneres, regresando al

mito del campo. El asunto ya venía, aunque parezca mentira, de Rodó, con todo el enorme respeto que su figura despierta en nosotros. De paso digamos que algunas de las buenas páginas de Adorno -no me refiero al Adorno de la renuncia, sino al fecundamente crítico- nos han mostrado el regreso a la ideología de la "tierra" y de la "sangre" en Heidegger, quien en sus vacaciones en la Selva Negra escuchaba la "voz del Ser" en boca de los ordeñadores de vacas, esa misma "voz" que se había perdido precisamente en la cotidianidad de las ciudades pobladas de oscuros y temidos proletarios. En fin, el tema es largo y no vamos a insistir.

Habíamos comenzado afirmando que uno de los motivos que ha impulsado a la historiografía de las ideas ha sido esa permanente inquietud por nuestra identidad. Algunos de los desenfoques metodológicos en los que se ha caído ya los hemos comentado brevemente.

Ahora cabría que nos preguntáramos algo que, tal vez, deberíamos haber puesto en un comienzo. ¿Identidad de qué? Hemos hablado de algunos de los "principios de identidad" que han sido propuestos por teóricos de nuestra cultura, en particular algunos de los que hicieron o hacen historia de las ideas: la "adecuación" de lo exógeno, como principio de endogenación, ya fuera porque de hecho parecía posible constatar aquella "adecuación", ya fuera con más audacia, porque se había descubierto el principio desde el cual llevábamos a cabo la misma: nuestro *tellus*, nuestro "barro", ya fuera teratológico, como trágicamente lo sintió Ezequiel Martínez Estrada en su profunda alienación, o creador, en un sentido medicante, como lo propuso Carlos Astrada. En otros casos las explicaciones de por qué adecuamos o rechazamos esto o aquello, se orientaron hacia la búsqueda de formas específicas de conciencia, regresando, tal vez, a nuestro modo, a una de las tantas versiones de la gastada *Völkerpsychologie*.

¿Identidad de qué? Volvemos a preguntarnos y ahora nos damos cuenta de que esa pregunta corre el riesgo de dejarnos en un vacío. ¿El "qué" incluye la interrogación? ¿Señala, sin mediaciones, algo "objetivo", en el sentido liso y llano del término? ¿No habrá que preguntar ineludiblemente por el "quién" que interroga por el "qué"? Dicho de otra manera, ¿quién es el que ha preguntado y pregunta por nuestra identidad? ¿No será que el denostado *argumentum ad-hominem* forma parte, y muy justificable, del conjunto de argumentos científicos?

La respuesta es bastante dura y decepcionante. Hace ya casi dos siglos que comenzamos a preguntarnos quiénes éramos. Ese preguntar y ese responder, legítimos sin duda en los momentos iniciales que tenían una transparencia y hasta una ingenuidad que les daba la emergencia social -recordemos el preguntar de un Simón Bolívar-, se fueron opacando en manos de quienes hicieron de ellos un cuestionamiento de tipo casi profesional. Uno de los síntomas de nuestras burguesías latinoamericanas, con todas las limitaciones que son del caso mencio-

nar, ha sido precisamente la aparición del intelectual, con una tarea muy específica dentro de la cual se encontraba como herencia importante, el hacerse cargo de la pregunta por el "ser" de nuestras nacionalidades. A nadie puede escapar que a los historiadores de las ideas, como integrantes de esa "inteligencia", les ha tocado desempeñar su papel que es justamente el que ahora nos interesa.

Si los historiadores de las ideas se hubieran ocupado más que de hacernos saber las respuestas, de averiguar por quiénes las daban, si de la idea se hubiera desplazado al sujeto de la idea y, todavía más, si de ese sujeto -que siempre puede quedar en un nivel de abstracción- se hubiera intentado avanzar hacia el momento productivo mismo de la idea, otra habría sido la misión cumplida. Evaluar las ideas desde el sujeto y a su vez desde el acto productivo: son todas etapas o momentos de adentramiento en lo social. Una historia de las ideas más explicativa que descriptiva hubiera sin duda ayudado a evaluar respuestas y hubiera dado las bases para un replanteo de la pregunta. Comprender desde una óptica social significa admitir ciertos presupuestos tenidos y muchas veces celosamente dejados de lado: significa no ignorar que la conflictividad es un hecho de todos los días, que hay relaciones entre dominadores y dominados, que las ideas dominantes de una época son, como dijimos y con la necesaria relativización que mencionamos, las de las clases dominantes. Claro, todo esto es pecado. Decirlo es denunciar cosas que no convienen y menos a esos académicos que se arropan con sus descripciones "objetivas" y para los cuales la "objetividad" no tiene nada que ver con las formas de la subjetividad que condiciona nuestra propia inserción social. El necesario enfoque social de las ideas permite pasar de esa "objetividad abstracta" hacia una "objetividad concreta". Permitirá una búsqueda de nuestra identidad desde lo endógeno, sin preguntarnos primero de dónde vino o cómo vino a insertarse lo exógeno en lo nuestro. No son los datos meramente históricos, eruditos, acerca de cuándo aparecieron las ideas, sino qué papel cumplieron quienes las esgrimieron -un "quienes" y que es fundamentalmente un sujeto plural- en ese proceso conflictivo que muestra, normalmente, todo desarrollo histórico.

Únicamente desde los enfoques que proponemos será posible llevar a nivel de cientificidad aquellas motivaciones no-científicas de que hablábamos; así también por esta vía tan solo podremos lograr para la historia de las ideas un status epistemológico. Lo que hasta ahora se ha hecho no es por cierto en nada despreciable, de ninguna manera, pero constituye la ya enorme masa de material que deberá ser sometida a revisión si pretendemos realmente, dentro de las diversas preguntas acerca de nuestra cultura, encontrar las respuestas orientadoras que necesitamos para pensarnos a nosotros mismos como pueblos.

Y sobre todo, y esto ya para concluir, no habrá que temer la enunciación de juicios de valor que nos permitan señalar con fuerza esos episodios que nos muestran, a veces de manera imprevisible y hasta desconcertante, las rupturas de las totalidades opresivas con las que se ha construido la historiografía oficial y se han dado las pautas para entender nuestra cultura. En este sentido y en otros de los que hemos hablado estamos -esto lo dijimos hace ya bastante tiempo y seguimos en eso- y nos honramos de estar, ya que inevitablemente pertenecemos al gremio de los intelectuales, más cerca de los Calibanes que de los Arieles.

TRES DECADAS DE "HISTORIA DE LAS IDEAS" EN ARGENTINA: RECUENTO Y BALANCE

Intentaremos hablar de la "historia de las ideas" en la Argentina, tal como se ha desarrollado en los últimos años, en particular durante la década de los 50.

Para comenzar diremos que hemos de tomar la expresión "historia de las ideas" como una denominación genérica, sin entrar a establecer diferencias entre la propia "historia de las ideas" u otras formas casi equivalentes o muy próximas, tales como "historia intelectual", "historia de las mentalidades", "psicología histórica" o simplemente "historia de las visiones del mundo".

Conviene decir de entrada que, dentro de las diversas formas de la historiografía, tal vez sea ésta una de las más conflictivas y, aunque no lo parezca, una de las más tardías en constituirse entre nosotros. Las posibles causas, así como la inevitabilidad de un tratamiento específico de las ideas, de eso diremos algunas palabras más adelante.

Hablábamos recién acerca del hecho tardío de nuestra "historia de las ideas". La extrañeza que nos despertaba ese hecho se justifica plenamente sobre todo si tenemos en cuenta que, a pesar de lo dicho, la "historia de las ideas" ha venido siendo cultivada en el Rfo de la Plata y de modo muchas veces importante, desde la segunda mitad del siglo XIX. Juan María Gutiérrez, con su conocido estudio *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires* (1860) y otros numerosos escritos, se constituyó -según lo dijo Rómulo Carbia- en "nuestro precursor de la historia de las ideas"; Luis Berisso con un libro que llevaba un título ciertamente sugestivo, *El pensamiento en América* (1898); Juan Agustín García, quien dio forma a uno de los libros más bellos de la centuria, equivalente a muchos de los clásicos que se han producido dentro del tipo de historiografía que nos interesa, su *Ciudad indiana* (1900) y, en fin, por no mencionar nada más que a los notables, Vicente Quesada, casi contemporáneo de aquellos pero que, tardíamente, nos dio a conocer su obra *La vida intelectual en la América Española durante los siglos XVI, XVII y XVIII* (1917).

Todos ellos dejaron iniciada en Argentina una tarea que sería continuada por los maestros de nuestros maestros, Alejandro Korn, que anticipó su célebre *Influencias filosóficas en la evolución nacional* a partir ya de 1912; José Ingenieros, con el primer esbozo de su *Evolución de las ideas argentinas* (1914) y, en fin, Emilio Ravignani, quien nos dio a conocer unas tempranas apuntaciones a las que denominó "Notas para la historia de las ideas de la Universidad de Buenos Aires" (*Revista de la UBA*, 1916). Mas, no es nuestra intención la de ocuparnos de esta etapa y de sus más significativos escritores, que bien se lo merecen por cierto.

¿Qué ha pasado entre nosotros con la "historia de las ideas" en las décadas que van desde la de los 50 hasta la de los 80? Tal es nuestro propósito en este ensayo. No podríamos saltar sin embargo desde aquellos iniciadores hasta colarnos en los que fueron propiamente nuestros contemporáneos, sin hacer mención, apresurada por cierto, de la voluminosa labor desarrollada desde las décadas de los 20, 30 y 40 de este siglo. Debemos comenzar mencionando a una de las grandes figuras de nuestra cultura, el Dr. Ricardo Rojas, a quien conocimos siendo adolescentes. Su monumental y en muchos aspectos aún insustituible *Historia de la literatura argentina* (1922) no se reduce a una mera búsqueda de estilos y de corrientes literarias, sino que estuvo movida por un interés filosófico que le llevó a destacar el contenido de ideas de los autores que iba exhumando. Había en Rojas una inquietud muy viva sobre algo que habrá de tomar cuerpo bastante comúnmente en los cultivadores de la "historia de las ideas", a saber, la inquisición por la identidad nacional. Con una presencia bastante menor nos encontramos con la otra de Jorge Max Rohde, un seguidor de Menéndez y Pelayo en el Río de la Plata, que dio a la luz en esos mismos años una obra sobre *Las ideas estéticas en la literatura argentina* (1921-1926) cuyo valor sigue siendo el de ser la única, hasta ahora y para su tiempo, que ha respondido a un intento panorámico. Entre las décadas de los 30 y del 40 hemos de señalar, en primer término, una obra tardía de ese destacado maestro que fue Rodolfo Riva-rola *Ciclos de ideas-fuerza en la historia argentina* (1936), interesante exponente del tratamiento que las ideas habían tenido dentro de la línea del "positivismo espiritualista" liderado entre otros por Alfred Fouillée; Luis Roque Gondra, quien dio a conocer uno de los primeros intentos de organizar nuestras ideas económicas con su aún vigente estudio *Las ideas económicas de Manuel Belgrano* (1927); más tarde su *Evolución del pensamiento económico de la República Argentina* (1943) y, por fin, ya con un marco más ambicioso, su obra *Pensamiento económico latinoamericano* (1945). Julio V. González autor de un libro casi olvidado sobre *Influencia de las ideas de Jovellanos en la gesta emancipadora argentina* (1945); Raúl Orgaz, que dio presencia a estos estudios en Córdoba, con sus conocidos estudios sobre los hombres de la Generación de 1837: Alberdi y el historicismo (1937), Vicente Fidel López y la filosofía de la historia

(1938) y Sarmiento y el naturalismo histórico (1940); Ricardo Levene y su estudio sobre *El pensamiento vivo de Mariano Moreno* (1942) y más tarde su libro *Historia de las ideas sociales argentinas* (1947); Gabriel del Mazo, imprescindible para conocer el desarrollo ideológico de la Reforma Universitaria de 1918, publicó en esos años *El pensamiento escrito de Yrigoyen* (1945); en Santafé, que ha sido siempre importante polo de la cultura nacional, Salvador Dana Montañó dio a publicidad *Las ideas de José Manuel Estrada* (1944) y *Las ideas políticas de Bernardino Rivadavia* (1942), en fin, Guillermo Furlong, incansable documentalista y apasionado erudito, autor de *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810* (1947), por su nivel bastante próximo también a Menéndez y Pelayo, y que completó su carrera intelectual con la publicación de una *Historia social y cultural del Río de la Plata* (3 vol., 1969-1970).

Para completar el panorama de esos años debemos necesariamente regresar un poco más atrás. En efecto, en 1927, Coriolano Alberini, siendo decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, creó el Instituto de Filosofía, que entre otros objetivos tenía el de la "Publicación de documentos para la historia del pensamiento argentino en su aspecto filosófico". Pues bien, entre 1938 y 1945, estando encargado de una sección del mismo denominada "Publicaciones de filosofía argentina" el Dr. Luis Juan Guerrero, comenzó a salir una serie de textos y estudios, primero, de nuestros principales ideólogos de comienzos del siglo XIX y luego de algún autor contemporáneo. La dirección del Instituto de Filosofía, a cargo de Alberini, de Luis Juan Guerrero y más tarde, antes de 1955, de Carlos Astrada, todos vivamente interesados en una "historia del pensamiento", generó un movimiento importante. Guerrero, en cuya cátedra de "Ética" se hablaba de nuestros románticos, nos dejó un texto que bien puede considerarse clásico: *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo* (1945). Carlos Astrada, otro ensayo -uno de sus últimos escritos- no menos valioso: "Praxis e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la joven generación argentina" (1968). Otros que integraban el ambiente de trabajo del Instituto, sin hablar por ahora de Alberini, fueron Jorge Ramón Zamudio Silva que estudió y editó (1940) los textos de Juan Manuel Fernández de Agüero, el primer profesor de filosofía de la Universidad de Buenos Aires y nos dejó, además, unas "Fuentes de la historia de las ideas en el Río de la Plata" (*Logos*, 1944). A. Zamudio Silva le tocó jugar, además, importante papel en la iniciación de la historia de las ideas en el Paraguay. La Dra. Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, también integrada al ambiente del Instituto, publicó en 1938 el *Curso filosófico* (1819) de Juan Crisóstomo Lafinur, otro de nuestros antiguos filósofos, junto con su estudio titulado *Filosofía argentina. Los ideólogos* (1938); más tarde, *Filosofía argentina. Vico en los escritos de Sarmiento* (1950); un ensayo, *Para la historia de las ideas argentinas*

(1952) y finalmente, *La Generación argentina de 1837* (1956). María Angela Fernández, quien junto con Rodolfo Agoglia y Zamudio Silva fueron colaboradores directos de Alberini y de Guerrero, dio a publicidad una obra titulada *Filosofía práctica argentina* (1951), sobre las ideas en el periodismo en 1810. De ella aparecieron otros libros de interés para nuestro tema durante esos años.

Y con estos autores ya nos hemos introducido en la década de los 50. Tal vez podríamos decir que ésta se abre con la aparición en la Universidad de Tucumán de una *Revista de Historia de las Ideas*, que tenía como objeto relacionar interdisciplinariamente los departamentos en que había organizado aquella Universidad el Dr. Horacio Descole. Esta revista, que no pasó de su primer número, tenía el apoyo de dos importantes estudiosos franceses, Roger Labrousse, que fue su director, y la Sra. Elisabeth Goguel de Labrousse, quien más tarde, en 1963, integraría el *Directorio de los Archives Internacionales d'Histoire des Idées*, de La Haya. Uno de los primeros trabajos publicados por esos Archivos fue justamente el valioso libro de la Sra. Goguel sobre *Pierre Bayle* (1963), que da la tónica de lo que entendían como "historia de las ideas" estos investigadores. A partir de 1953 y como consecuencia de unas recomendaciones que surgieron de una "Reunión de Decanos de Facultades de Humanidades" en Córdoba en aquel mismo año, se comenzaron a crear cátedras e institutos de "Historia del Pensamiento y Cultura Argentinos" en todas las universidades nacionales. No conocemos en detalle la historia de estas cátedras, pero viene al caso recordar que en la Universidad de Buenos Aires la dictó durante años Gregorio Weinberg, en Paraná dirigió el Instituto José Carlos Chiaramonte, en La Plata Norberto Rodríguez Bustamante y en Mendoza, que nos tocó inaugurar a nosotros quedó a cargo de Diego F. Pró.

Debido a un nacionalismo cerrado, fomentado en parte por esa lamentable autosuficiencia que nos caracteriza, estos estudios se vieron en más de un caso llevados adelante con espíritu estrecho e inclusive anti-latinoamericanista. El rechazo por lo latinoamericano se vio asimismo reforzado, en muchos, durante la década de los 60, como consecuencia de la Revolución Cubana. A pesar de todo esto una conciencia de unidad continental y una cierta vigencia de los olvidados ideales bolivarianos que han reflatado siempre -cómo olvidar a Ugarte, a Ingenieros y otros de parecido fuste- hizo que más allá de las limitaciones, desconfianzas y temores respecto de todos los que integramos esta Patria Grande, se integrara un verdadero "movimiento de historia de las ideas" que surgiría conectado con lo que se llevaba a cabo en otros sectores continentales y del Caribe. A propósito de esto viene al caso recordar que en 1956, se reunió en Puerto Rico un "Primer Seminario de Historia de las Ideas", de donde surgió la creación de un "Comité de Historia de las Ideas", que desde esa fecha dirige el Dr. Leopoldo Zea. Más tarde, en 1961, con motivo de la V Reunión Panamericana

de Consulta, se creó en Buenos Aires el "Comité Argentino de Historia de las Ideas", como correspondiente de aquel que se había creado a nivel continental en Puerto Rico, del que formamos parte, y que quedó bajo la presidencia de José Luis Romero. Estos fueron pasos de integración latinoamericana dentro de los cuales la historia de las ideas comenzó a jugar entonces un significativo papel.

Ahora bien, si Coriolano Alberini promovió los estudios sobre "pensamiento argentino", no menos lo hizo por su parte Alejandro Korn a quien mencionamos entre los maestros de nuestros maestros. Continuador de su obra fue su discípulo Francisco Romero, a quien le tocó jugar un papel no menos importante. En 1952, en efecto, apareció el libro *Sobre la filosofía de América*. En él se reimprimió un artículo que nos parece de particular significación para la temática de la "Historia de las ideas" y que Romero tituló: "Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales" (1944). Al año siguiente, sin embargo, el libro que tal vez más nos interese es el que Romero tituló *Estudios de historia de las ideas* (1953) y en el que es de destacar particularmente el ensayo: "Descartes en la filosofía y en la historia de las ideas", que por su título ya nos da una pauta de la posición teórica concedida al tipo de estudio que nos interesa. Por su parte, Coriolano Alberini, si bien su producción filosófica es de las primeras décadas del siglo, ya vimos el papel que le tocó jugar. Pasada ya la segunda mitad alcanzó a publicar un trabajo que nos interesa muy directamente "Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino" (1953) y años más tarde, póstumamente, se dio a conocer la primera traducción castellana de su libro *La filosofía alemana en la Argentina* (1966) que había aparecido en su primera edición en 1930.

En 1943, en una conferencia dada por Alberini en Mendoza, declaró que se proponía hablar sobre una materia que "no existía en ningún plan de estudios en nuestras universidades", a saber, la "historia del pensamiento" o la "historia de las ideas" en la Argentina. Rechazó en la misma conferencia los "criterios europeos" con los que se hace historia de la filosofía y afirmó que nuestros "próceres intelectuales" tenían ideas que eran más "vivas que pensadas", se trataba más de "creencias o ideologías" que de "ideas filosóficas". Por lo demás afirmaba que las ideas jamás son "inútiles", aun las más mediocres y que el peso social del pensamiento era, por eso mismo, uno de los aspectos que se debía relevar dentro de una "historia de las ideas". Dentro de la atmósfera biológica de la época nos hablaba de una psicogénesis que le permitía explicar el origen de esas "ideas" que surgían desde lo orgánico mismo, como funciones vitales, hasta llegar a los niveles de un pensamiento puro. Una especie de salto de lo biológico a lo lógico, de la "subjetividad" a la "objetividad", campo que ya no es propiamente el de la "historia de las ideas". Al "grande hombre" le toca dar aquel salto hacia el "logos", mientras que los pueblos se quedan en el

nivel cuasi biológico de las *Weltanschauungen* (Cfr. nuestro art. "El concepto de 'historia de las ideas' en Coriolano Alberini", 1968).

No muy alejado de este planteamiento se encuentra Francisco Romero, claro está, dentro de un marco no ya biologicista, sino más bien culturalista. La "historia de las ideas -decía Romero en 1953- es una rama del saber histórico que no ha sido muy cultivada, pero que cuenta ya con una serie de estudios importantísimos". Un campo nuevo, pero con grandes maestros, entre los que señalaba a Cassirer, Groethuyssen, Hazard. Esa nueva historia, a la cual intentó contribuir particularmente en su libro *Estudios de historia de las ideas* parte de una distinción entre "un orden estricto del pensamiento" en el que lo que se estudia es básicamente "la derivación lógica" de las ideas y una expansión que se resuelve en un mundo de "repercusiones" en donde las ideas ya no valen desde un punto de vista "teórico", sino vital y se integran en las *Weltanschauungen* *äiltheyanas* (*Sobre la historia de la filosofía*, 1947).

Tanto Alberini como Romero, con su defensa de un saber "estricto", aun cuando a su lado se reconocía ese otro nivel en el que las ideas se alejaban del logos, generaron una línea academicista de historiografía -con todos los vicios que el academicismo supone- que aún se mantiene vigente en más de un sector universitario argentino. Por lo demás, si vemos el tratamiento que han recibido las ideas entre los historiógrafos que les fueron contemporáneos, la impresión que sacamos es la de que fue a los filósofos, cuando les dio por teorizar acerca de una "historia de las ideas", a quienes les tocó llevar la problemática a su máximo nivel de ideologización.

Al margen de estas consideraciones, nuestro intento no es el de despreciar la labor promocional que de hecho significó la tarea personal de ambos importantes pensadores nuestros. En un sentido u otro ambos generaron una labor sobre la cual se ha de regresar en nuestros días, la que no es poca cosa. Pensemos en la sistematización llevada a cabo en la *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington) en la que han colaborado estudiosos tan cercanos a Romero como han sido Aníbal Sánchez Reulet (de él véase "Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica", 1936) y Juan Carlos Torchia Estrada ("El concepto de historia de la filosofía en Francisco Romero", 1967).

En la década que se desarrolla a partir de los 65 se produjo un importante fenómeno dentro de la historia intelectual y política latinoamericana. Nos referimos a la constitución de la llamada "Teoría de la dependencia". Ella signó de modo muy fuerte en algunos casos toda la problemática que nos interesa, si bien es cierto que en otros sectores nada de esos hechos tenía repercusión alguna. El academicismo de entonces y de siempre servía para ignorar que soplaba viento en el mundo. El libro de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra*

América? (1969) fue sin dudas un revulsivo que impactó por sus dificultades, sus paradojas y su osadía. Las "Recomendaciones" que surgieron de la "Reunión de expertos en historia de las ideas" (México, 1974) tenían mucho que ver con los problemas teóricos derivados de aquellos hechos, como tenían que ver con importantes tesis provenientes del pensamiento marxista, sobre todo en relación con la noción de ideología. En lo que respecta a sistematización de conocimientos históricos relativos a la problemática de las ideas, dos publicaciones periódicas salieron por entonces, ambas de importancia para el desarrollo de esos estudios en Argentina: el *Anuario Cuyo* (Mendoza, Argentina, 1965), destinado según sus declaraciones iniciales al "estudio de las ideas y del pensamiento argentinos" (16 volúmenes), que fundó y dirigió Diego F. Pró y el *Anuario Latinoamérica* (México, 1968), fundado y dirigido por Leopoldo Zea, con la colaboración de María Elena Rodríguez Ozán (25 volúmenes). En ambas revistas, si bien con un mismo espíritu -claramente latinoamericanista en el *Anuario* mexicano- colaboraron nuestros historiógrafos de las ideas de esos años.

Mas con estas consideraciones nos hemos adelantado a nuestra intención de hablar, sucintamente siempre, de la producción significativa anterior al 65. Si nos atenemos a lo que podríamos considerar como la producción destacable de los años 55, deberíamos comenzar mencionando el libro de Bernardo Cajal Feijoo *Constitución y revolución. Juan Bautista Alberdi* (1955). En este clásico de la época su autor intentó dejarnos un capítulo de lo que él llama "historia del pensamiento social americano", teniendo en cuenta la parte "sistemática" del pensamiento alberdiano y su "fundamento psicológico". Ya con una metodología que revela sólida posesión del oficio historiográfico, otro de los libros importantes de la época fue el de Tulio Alperín Donghi *Tradición política española e ideología de Mayo* (1961). "Acaso en ninguna historia de las ideas -dice Alperín- se entretujan tan tupidamente, la tradición y originalidad como en la del pensamiento político". Este mismo autor había publicado antes *El Pensamiento de Echeverría* (1951). Dentro de los historiógrafos ha de citarse también a Ricardo Caillet-Bois y su ensayo "Las corrientes ideológicas europeas del siglo XVIII y el Virreinato del Río de la Plata" (1961). Por lo demás, si se trata de hablar de la producción significativa de la época no podríamos olvidarnos de *El positivismo argentino* (1959) del escritor panameño Ricaurte Soler, el que también vendría a constituirse en uno de nuestros clásicos. En las páginas de este libro es posible apreciar la influencia de uno de los más grandes maestros hispanoamericanos de la historia de las ideas, nos referimos a José Gaos, cuya noción de "pensamiento" trabaja justamente Soler. Su utilización de tesis derivadas de Goldman, relativas al tratamiento de lo ideológico, lo alejan sin embargo del "circunstancialismo" que había imperado en el ambiente "historicista" latinoamericano de la historia de las ideas. Próximo a los intereses temáticos de

Soler, se encuentra Norberto Rodríguez Bustamante ("Las ideas pedagógicas y filosóficas de la Generación del 80" (1957); "Aspectos sociológicos del *Facundo*", del mismo año; y "La filosofía social de Alberdi" (1960), etc.). Si nos atenemos a los grandes proyectos de la época debemos mencionar la ambiciosa *Historia de las ideas políticas en la Argentina* (1960-1970, seis volúmenes) de Enrique de Grandia. Dentro de la misma temática, un libro polémico, *La Historia de las ideas políticas en Argentina* (1950) de Vicente Sierra. Y por último, si se trata de una labor amplia, habremos de recordar la de H.E. Babini, nuestro historiador de las ciencias, autor entre otros libros de *La Evolución del pensamiento científico en la Argentina* (1954). Esta enumeración la concluiremos con dos filósofos, uno de ellos militante católico, Alberto Caturelli, que ha publicado algunos trabajos que podrían ser considerados dentro de la historiografía que nos ocupa: *El Pensamiento español en la obra de Félix Frías* (1951); *El pensamiento de Mamerto Esquiú. Con un apéndice sobre el tomismo en Córdoba* (1954) y *Donoso Cortés* (1958), su libro *La Filosofía en la Argentina actual* (1971), obra de esfuerzo informativo, podría entrar en una de las líneas de "historia de las ideas", en cuanto intento de sistematizar las formas de pensamiento. El otro filósofo al que queremos referirnos es Rodolfo Kush, un continuador del telurismo de Martínez Estrada, autor de *América profunda* (1962) en donde se intenta "analizar las ideas religiosas americanas" y *El pensamiento indígena americano* (1970) en que se trata del "pensamiento indígena en sí mismo".

Al promediar la década del 70 se abrió, para la vida intelectual argentina, una época de alteración profunda. Los años inmediatamente anteriores no fueron menos agitados y se vivió en ellos un proceso de radicalización al que no fueron ajenas, por cierto, las universidades. Por último, el gigantesco movimiento de exilio que en sucesivas oleadas se fue produciendo en el Cono sur, alcanzó a nuestro país de modo ya masivo entre los años 1973-1975 en adelante y casi hasta promediar el 80. Todos estos hechos marcaron de modo pronunciado la vida intelectual argentina, generando obstáculos pero también posibilidades en cuanto que, en más de un caso, se abrieron nuevos horizontes y fueron posibles experiencias de integración hasta entonces insospechadas. El intelectual argentino, encerrado en un ilusorio "europeísmo", pudo descubrirse a sí mismo en esa debilidad suya tan lamentablemente cultivada y fomentada. Hubo asimismo, lo que podríamos llamar un "exilio interno" que afectaría muchas veces de modo brutal todo desarrollo.

Mas, volvamos a aquellos años anteriores a la "Década de sangre" y sus pródomos. Una figura se destaca por la importancia de su labor historiográfica; José Luis Romero. Tal vez podamos hablar de él como uno de los importantes historiadores de las ideas que hayamos tenido hasta la fecha y su libro *Latinoamérica, las ciudades y las ideas* (1976) con el que concluyó su fecunda carrera

intelectual, es a no dudarlo, uno de nuestros clásicos. A esa "disciplina de escasa tradición -como él decía- y muy imprecisos contornos", intentó acotarla ajustando sus fronteras. "Mi objetivo -decía- ha sido esbozar un cuadro de conjunto en el que se mueven las corrientes de ideas y de opiniones a través de los grupos sociales, para descubrir cómo han obrado sobre las formas de vida colectiva, cómo operaron a través de grupos -mayoritarios o minoritarios- según el grado de vigencia que alcanzaron, cómo inspiraron ciertas formas de comportamiento social o, en fin, cómo expresaron los contenidos de ciertas actitudes espontáneas" (*El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, 1965, "Advertencia"). Otros historiadores de relevancia para nuestra especialidad se manifestaron en aquellos años, José Carlos Chiaramonte, de espíritu polémico y riguroso, se inició con unos *Ensayos sobre la Ilustración Argentina* (1962), labor que ha madurado en su obra *La crítica ilustrada de la realidad, Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII* (1982), y sobre todo con su libro *Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica* (México, Grijalbo, 1983). Con un tono menor y con ciertas influencias derivadas de la Escuela de los *Anales*, que podrían señalarse, si bien a nuestro juicio no de modo importante en otros, Antonio Jorge Pérez Amuchástegui publicó sus *Mentalidades argentinas* (1965). La incansable y rigurosa labor de los hermanos Gregorio y Félix Weinberg se ha manifestado en una ya larga aportación de materiales para la historia de nuestras ideas, de modo siempre fecundo. De Gregorio mencionaremos *El Pensamiento de Monteagudo* (1944) y sobre todo *Mariano Fraguero, pensador olvidado* (1975); en cuanto a la obra de Félix citaremos *El Salón Literario de 1837* (1959) y *Dos utopías de principios de siglo* (1976). Por último mencionaremos la obra de Natalio Botana *La tradición republicana*, de particular interés para una historia de las ideas de nuestros días (Buenos Aires, Sudamericana, 1984).

Una cuantiosa labor editorial y de sistematización de la cultura argentina y en particular sobre el pensamiento anarquista obrero, como traductor y, en lo que a nosotros nos interesa, como historiador, ha dejado Diego Abad de Santillán cuyo libro *La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina* (1933) constituye un clásico dentro del tema. Entre los intelectuales de nota del marxismo argentino hemos de mencionar a Aníbal Ponce, discípulo de José Ingenieros y uno de nuestros fundadores de la historia de las ideas. *De Erasmo a Romain Rolland* (1953) constituye una de las primeras críticas al arielismo, de tanta importancia como movimiento ideológico en todo el continente. Con *La vejez de Sarmiento* (1972) y *Sarmiento constructor de una nueva Argentina* (1932), incursionó sobre aspectos de nuestro pensamiento desde una óptica liberal, no así en otros trabajos suyos, tal su ensayo "La Revolución de Octubre y los intelectuales argentinos" (1926). Es de señalar que dentro de los escritores marxistas no se ha trabajado expresamente la problemática de

las ideas, aun cuando en autores tales como Héctor Agosti, Paulino González Alberdi, Eduardo B. Astesano, José Ratzer o Ariel Bignani, se encuentran siempre, como sucede en Ponce, materiales abundantes para esa temática. Excepción tenemos que hacer con algunos que expresamente han incursionado por este tipo de bibliografía, si bien pertenecen a otras líneas del marxismo, entre los que hemos de citar a José Abelardo Ramos *Historia del Stalinismo en Argentina* (1962), Carlos Lombardo *Las ideas sociales en la Argentina* (1965), Rodolfo Puiggrós, cuya considerable producción entra en aquel concepto que habíamos señalado, pero que tiene trabajos que podrían ser vistos como propios de la historiografía que nos interesa, entre ellos *Los enciclopedistas* y *Los utopistas* (ambos de 1945) y *La época de Mariano Moreno* (1949). No podrá olvidarse la obra de Leonardo Paso. Su último libro *1930: la frustración del nacionalismo* (Buenos Aires, Futuro, 1987). Concluiremos esta lista mencionando el trabajo del estudioso francés del pensamiento socialista, Michel Löwy, el primero de su género, sobre *El pensamiento del Che Guevara* (1972).

No habrá que olvidar por cierto la importante masa de materiales que, sin enmarcarse expresamente dentro de la historia de las ideas, es básica para la misma, producida por la editorial *Pasado y Presente* en nuestro país, primero y luego en el exilio, en México. Próximo a esta línea que ha aportado a la discusión de las ideas aspectos teóricos renovadores, aun cuando no novedosos, derivados de Gramsci, deberíamos mencionar, como historiador de las ideas, a Oscar Terán, quien ha impreso últimamente un conjunto de trabajos de finales de la década del 70 y comienzos de los 80, con el título de *En busca de la ideología argentina* (1986).

Entre los filósofos que hacen o han hecho historia del pensamiento nacional, en estos últimos años, hemos de mencionar en primer lugar a Rodolfo M. Agogliá, de quien algo habíamos dicho ya antes, quien a más de la producción que había llevado a cabo en nuestro país ("Coriolano Alberini en la cultura y pensamiento argentinos", 1963; "Luis Juan Guerrero, intérprete del pensamiento argentino", 1975), le tocó jugar un destacado papel en el exilio en relación con este mismo tipo de historiografía (*El pensamiento romántico en el Ecuador*, 1979). También habíamos mencionado ya a Diego F. Pró, de quien deberíamos citar una cantidad de biografías que interesan para las ideas filosóficas: *Alberto Rouges* (1957); *Coriolano Alberini* (1960); *Rodolfo Mondolfo* (1976-1968) y en otros casos para las ideas estéticas: *Conversaciones con Bernareggi* (1949); *Tiempo de piedra: Lorenzo Domínguez* (1966), etc., a más de una serie de trabajos teóricos "Periodización y caracterización de la historia del pensamiento argentino" (1962); "Problemas filosóficos de la historiografía de las ideas" (1968) y varios más, en los que propone, siguiendo una tradición orteguiana, una periodización generacional. Luis Farré, contemporáneo de Pró, publicó en 1958 su obra *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (Buenos Aires, Peuser) y

últimamente, en colaboración con Celina Lértora Mendoza *La Filosofía en la Argentina* (Buenos Aires, 1981). Por su parte Horacio Cerutti Guldberg, quien se ha destacado a nivel latinoamericano dentro del campo que nos interesa, ha dado una "Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano" (1977); sus trabajos de esos años han sido incorporados en su último libro *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (1986). Siempre en relación con la historia de las ideas filosóficas argentinas debemos mencionar la ya significativa tarea de Hugo Edgardo Biagini, autor y promotor del libro *El movimiento positivista argentino* (Buenos Aires, 1985) y que a más de numerosos trabajos que interesan para nuestro tema ha dado a conocer un *Panorama filosófico argentino* (Buenos Aires, 1985). Asimismo debemos citar a Celina Lértora Mendoza con su *Bibliografía filosófica argentina (1900-1975)* (Buenos Aires, 1983). Por último, no podríamos olvidar, dentro de la multifacética historia de las ideas, la labor de Víctor Tau Anzoátegui, autor de *Las ideas jurídicas en la Argentina (Siglos XIX y XX)*, (1977). Nos tomaremos la libertad de recordar algunos de los trabajos que hemos publicado nosotros: *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola* (1968); *Los Krausistas argentinos* (1969) y *El Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972).

No podríamos concluir esta ya larga y fatigosa enumeración sin decir dos palabras sobre la producción en el exilio. La historia de las ideas había comenzado a ser trabajada, en Argentina, por un grupo de investigadores, con el espíritu de coadyuvar desde ella y a través de ella, a la integración latinoamericana. Esa tendencia latinoamericanista de la historia de las ideas, por lo demás, constituía nada más que un sector de un amplio movimiento en el que destacadas figuras continentales se habían hecho conocer desde mucho antes. Concretamente nos referimos a la escuela organizada por Leopoldo Zea desde México, sin olvidar la vasta influencia ejercida por el maestro Gaos, maestro del propio Zea. Quienes salieron al exilio dentro de esa línea teórica y política, fácilmente se integraron en diversos sectores de nuestro continente Sudamericano. La historia de las ideas recibió, además, un fuerte impulso desde la llamada "filosofía de la liberación", en la medida en que se tomó conciencia de que la problemática de la dependencia latinoamericana también pasa por el nivel ideológico, el que no puede ser escindido de otras facetas de nuestra realidad económica y social. En líneas generales podríamos afirmar, sin pretender desconocer lo realizado en otros sectores, que la producción relacionada con la historia de las ideas alcanzó su máxima importancia, durante el exilio y para los exiliados, en México, en Venezuela y en Ecuador. La *Biblioteca Ayacucho* contó entre sus creadores y luego entre sus colaboradores importantes historiadores nuestros. La *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano* fue en buena medida impulsada por exiliados argen-

nos. Otro tanto debemos decir de la reaparición de la *Revista de Historia de las Ideas* (1982) en Quito.

Ya es hora sin duda de que intentemos un balance. No nos cabe la menor duda de que hemos caído en olvidos, aun cuando en nuestro intento por mostrar el volumen ciertamente considerable que ha tenido y tiene la historiografía de las ideas, hemos sido tal vez excesivos en nombres y citas. Algo que de alguna manera ha quedado señalado debemos remarcarlo en este momento: que si bien se ha historiado "ideas", no siempre se lo ha hecho expresamente desde una intención historiográfica específica, y por eso mismo, no siempre se han expresado posiciones teóricas y metodológicas sobre los problemas que tal historiografía reviste. José Luis Romero hablaba de los "imprecisos contornos" de la historia de las ideas y Terán, últimamente, haciéndose eco de una opinión que no es ciertamente nueva, habla de que se trata de "un género conflictivo" y hasta de una "seudo-disciplina". Nosotros mismos en algunos de nuestros trabajos hemos enunciado criterios semejantes. De todos modos se hace necesario señalar dos cosas que nos parece de verdadero peso: la primera, que más allá de la problemática epistemológica, la "historia de las ideas" ha jugado en América Latina -y en muchos de los que nos integramos a ella desde Argentina- un papel de esos tipos de saberes que valen por la proyección social que tienen y el impacto que juegan en la conformación de una conciencia social, nacional y continental. Por algún motivo la historia de las ideas quedó, en un determinado momento, incorporada a diversas líneas de un pensamiento liberador, entre ellos el de la "filosofía de la liberación". Esta función se conecta con algo que ha estado ya en los inicios mismos de este tipo de quehacer historiográfico. Si recordamos a Korn e Ingenieros, podremos ver que en ellos había, como lo señalamos a propósito de Ricardo Rojas, toda una urgencia definicional acerca de nuestra propia identidad. La segunda es propiamente epistemológica. Por cierto estamos a una distancia enorme de la afirmación comtiana de que "las ideas gobiernan el mundo", pero también estamos enfrentados con un cierto marxismo al que suele distinguírsele con el epíteto de "vulgar" por lo mismo que se organizó sobre simplificaciones, pero que, lógicamente, no es el de los grandes teóricos. Nosotros partimos de un hecho indiscutible, que se encuentra en el tapete de la filosofía contemporánea: la cuestión de la cultura como mediación y, en particular, del lenguaje, verdadera espina dorsal de todas las formas de objetivación de las que nace todo el hecho cultural. Pues bien, una "historia de las ideas" alcanza su justificación epistemológica a partir del momento en el que no pensamos más las ideas desde el concepto, sino desde la palabra y, en particular, reubicamos a la palabra en el seno de las innumerables formas discursivas, ya sea tomándolas en sí mismas, como uno de los momentos metodológicos, ya sea que nos remitamos al acto creador del discurso, tanto por parte del

autor como del lector o simplemente del oyente. No hay que olvidar que aun para afirmar que las "ideas" no constituyen un objetivo digno de ser historiado o peor aún, para afirmar que es mejor no hacer tal historiografía en cuanto que corremos riesgos idealistas, debemos pasar por la "idea". El problema no se encuentra pues en esta labor historiográfica en sí misma, sino en el modo como se la lleva a término y para ello se habrá de ahondar, como decíamos en esa función de mediación en la que nuestra filosofía contemporánea recién comienza a decir una primera palabra. Por otra parte la teoría del discurso no podría ser desarrollada ignorando la problemática de la conflictividad social, como asimismo el carácter total de la actividad humana, hechos que se expresan ineludiblemente en las formas discursivas. Los métodos que desconectan lo discursivo de su marco englobante o que, no haciéndolo, tienden sin embargo a "borrar" la conflictividad social, no se salvan de caer bajo la sospecha. El método generacional es uno de ellos. En relación muy directa con todo esto se encuentra la de las relaciones entre las "ideas" y las diversas formas de "conciencia" de las que se ha hablado. Una vía para salvarnos de las formas de ontologización consiste en tratar de ubicarnos frente a los fenómenos de "ocultamiento-manifestación" propios del ejercicio discursivo. En efecto, hay ideas no expresadas, o si se quiere, hay frases no enunciadas, pero presentes en el habla. La problemática toda de la conformación y funcionamiento de la conciencia social -que de eso se trata- es cuestión que no podría ser eludida a no ser que nos queramos quedar en la superficie de las palabras de los innumerables discursos que, con pasión erudita, vayamos acumulando. Más de un pretendido historiador de las ideas ha hecho eso. Una historia de las ideas es, por lo que venimos diciendo, también y necesariamente una "historia de las ideologías", o a lo mejor eso básicamente, como lo propone Arturo Claps. Y por cierto que lo que venimos diciendo se apoya en algo que es parte significativa del pensar contemporáneo que ha llevado a escritores como Goldman, Derrida y otros, -con sus diferencias por cierto- a hablar de la "historia de las ideas": se trata del desfondamiento de ese "logos" que era objeto de la "historia de la filosofía", al lado de una hermana menor que se ocupaba de las "ideas" en la medida en que se las apropiaba el vulgo. Para todos aquellos que aún viven el mito del "espíritu", en cuyo nombre se ha llegado hasta la tortura o la muerte y los que en las academias aún siguen hipostasiando la palabra de un "logos" mítico, indudablemente que la historia de las ideas se convierte en un saber revulsivo y peligroso. También el historiador de las ideas tiene que estudiar esas formas de patología de la conciencia social que aún se vive en nuestros medios académicos.

Más, también se debería orientar el estudio de las ideas hacia sus formas populares, sin caer a su vez en una ontologización del pueblo con el intento, aun cuando no siempre expreso, de justificar estructuras de poder político e ideológico.

gico, por el estilo de un Kush; en este sentido la historia de las ideas debería recostarse por el lado de la antropología y la etno-historia y comenzar a explotar esa mina inagotable que nos ha dejado la Sra. Berta Vidal de Battini. Otro tanto habrá que decir de la conjunción entre las dos ramas más vigorosas entre nosotros de la historia de las ideas: la de los "historiadores" y la de los "filósofos". Cerutti ha dicho con razón que "para la perspectiva del historiador es urgente incorporarle la filosofía; pero para la perspectiva del filósofo es mucho más urgente inyectar la labor historiográfica". Y otro tanto habrá que decir no ya de la historia de las ideas económicas, sino de los estudios sobre la economía, desde el hombre de trabajo, que habrá de ser objeto de consideración a la par que el producto, por lo mismo que la economía es -y ésta es una de las lecciones constantemente desatendidas y no por descuido- ni el medio por el cual se establece el cambio, ni lo que se cambia, únicamente. El productor, que es el borrado, es quien habrá de ser el centro desde el cual se rescate el espíritu de la economía de una época y ello tiene que ver, en este sentido, con lo social y paralelamente, con lo político. Todo esto tal vez podría dar pautas para la propuesta de prioridades dentro de ese difuso campo, por su extrema amplitud y universalidad, que es esta hasta ahora discutida "ciencia", la "historia de las ideas". Y ya para terminar, es importante tener en cuenta lo que Roger Chartier dice al intentar un estudio comparativo del desarrollo de la "historia de las ideas" en Francia y en los Estados Unidos, que en verdad, tal intento no es fácil en cuanto que este tipo de quehacer intelectual, sobre todo referido a las ciencias humanas, posee una elevada especificidad nacional, que en el caso nuestro no es sólo Argentina, sino también latinoamericana.

II. LA TEORIA DEL DISCURSO

¿COMO LEER UN TEXTO?

Las propuestas metodológicas que nos permitiremos hacer no pretenden, bajo ningún punto de vista, ser exclusivas de otras vías posibles de lectura. Las mismas son fruto, además de una experiencia personal y se insertan por eso mismo, necesariamente en un proceso de búsqueda que ha ido elaborándose dentro de los marcos de una experiencia que tiene los ineludibles inconvenientes que derivan de toda tarea intelectual.

Tal vez sea necesario señalar el origen de nuestras preocupaciones metodológicas, como asimismo cuál es el objetivo de las mismas, en nuestro caso personal. No se encuentra el mismo en el campo de las ciencias sociales, sino en el interés que nos ha movido lo que, en líneas generales, y con una expresión bastante imprecisa, se ha dado en llamar "historia de las ideas", a partir, inicialmente, en nuestro caso de las ideas filosóficas.

Se inserta además esta preocupación dentro de un campo bien preciso. Nuestro proyecto ha sido el de colaborar dentro de un movimiento bastante amplio ya y que ha ido creciendo en los últimos años, el de elaborar una historia del pensamiento de nuestra América, y, lógicamente, de las naciones que la integran.

También deberíamos dejar sentado lo que formaliza todo este proyecto en el que estamos comprometidos desde hace bastante tiempo. No se trata de una reconstrucción de nuestro pasado y nuestro presente ideológico -usado el término en un sentido amplio- movido por una intención academicista, reducido como sucede por lo general dentro de esta tendencia, a señalar influencias y a mostrarnos nuestra aproximación o nuestro alejamiento respecto de modelos consagrados de "pensamiento". Se trata, como necesariamente debemos declararlo de modo franco, de participar en la reconstrucción de una de las tantas manifestaciones culturales atendiendo al proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia, como de la vigencia de un sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación entre opresores y oprimidos.

Difícil tarea, sin duda, toda vez que esas formas de alienación si en algún "lugar" se ocultan y si en algún sector de la cultura son disimuladas es justamente en el campo de lo que llamamos nosotros, el "universo discursivo".

Si tuviéramos que señalar algunas de las tesis básicas sobre las que se han desarrollado nuestros intentos metodológicos, tendríamos que mencionar como una de las primeras, la de una comprensión del lenguaje como una de las vías de objetivación, pero también, como una de las formas básicas de mediación. El lenguaje se nos presenta como el lugar del encuentro y del desencuentro, de la comunicación y de la incomunicación reflejo todo aquello sin duda, de la naturaleza misma de los signos en los que la categoría de "presencia y de ausencia", tal como lo señaló en su momento Saussure los define en lo que tienen de más propio.

De ahí el lugar, que podríamos considerar de alguna medida excepcional del lenguaje, frente a otras formas de objetivación, tales como por ejemplo el trabajo, el juego, el arte o la ciencia. Podríamos decir que todas ellas refluían sobre el lenguaje, confluyen en él, y es a través de él que en última instancia alcanzan lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de objetivación. Con lo dicho no estamos planteando prioridades dentro de las diversas formas de objetivación. Sólo pretendemos subrayar algo que nos parece ser suficientemente importante como para no ignorarlo, tanto por su riqueza, como por los peligros que importa su desconocimiento.

Partimos así mismo de la afirmación del lenguaje como un hecho histórico y, por eso mismo, como manifestación de una sociedad dada. Por ello, el lenguaje no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de estructuras formales profundas o de superficie, sino que es asimismo un "tesoro", una realidad compuesta de signos, que son a la vez necesariamente significantes y significados. Todos ellos orgánicamente relacionados sobre la base de múltiples formas codificadas por esa misma sociedad. De esta manera es el lenguaje un "reflejo" que contiene, de manera mediatizada, la realidad social misma. De ahí que nuestras búsquedas metodológicas, si bien han debido tener en cuenta datos provenientes de la lingüística, no se han podido quedar en ellos. Para lograr los criterios que buscamos inevitablemente se había de incorporar la lingüística como uno de los tantos campos de un saber más amplio, la semiótica y junto con ella, inevitablemente, la teoría de la comunicación.

Otra de las tesis básicas sobre las que hemos intentado dar respuestas metodológicas para la lectura de un texto podríamos expresarla diciendo que el mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra -oral o escrita- es tan sólo una de ellas, aun cuando privilegiada, se organiza a partir de un nivel primario, al que podríamos denominar "lenguaje cotidiano" o de la "vida cotidiana". Todos los demás niveles, aun aquellos que se alejan al constituirse en metalenguajes, muestran

elementos estructurales y en algunos casos, contenidos significativos, que son propios del nivel primario mencionado.

Lo que estamos diciendo tiene particular importancia, precisamente, para una investigación de los metalenguajes de las llamadas "ciencias del hombre", entre ellas, por ejemplo, la filosofía, las "ciencias sociales", (política, economía, sociología, etc.). Este hecho que nos ha interesado muy particularmente, tiene que ver con la presencia de un aspecto cualitativo que en otros metalenguajes pareciera perderse, el axiológico. Justamente es este aspecto el que nos permite ver, en todas las formas de mediación puestas en ejercicio por los diversos lenguajes, la naturaleza conflictiva de la realidad social, que ha sido tantas veces señalada y dentro de la cual la lucha de clases, dentro de las sociedades típicamente clasistas, adquiere una fuerza de singular presencia. En función de esto hemos aventurado la tesis de la existencia de lo que podría llamarse, tomando los términos en sentido amplio, el "discurso político", explícito en algunos casos, pero a nuestro juicio siempre presente, aun cuando de modo implícito, en la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje, o de los lenguajes de una comunidad determinada. Aclaramos que para nosotros lo "político" debe tomarse como una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas.

Lógicamente uno de los objetivos en todas estas investigaciones a las que podríamos llamar metodológicas, ha sido el problema de las "ideologías". Más concretamente, el problema de su "lectura". Hemos querido ponernos por encima de posiciones que llegamos en algún momento a considerar ingenuas. Una de ellas, tal vez la más común, generada por el olvido de un hecho que ya señalamos, el del lenguaje como forma de mediación respecto de la totalidad de las diversas formas de objetivación.

En relación con esto hemos aventurado una tercera tesis: la de que es posible "leer" lo ideológico en el texto mismo, y en particular, en sus modalidades formales. Tesis que tiene sus riesgos y sus dificultades, y que no sabemos a ciencia cierta si las hemos obviado. La primera de ellas surge de la noción de "contexto" y del sentido que se la ha dado por todos aquellos que han investigado el problema olvidándose de la función mediadora del lenguaje, creyendo que era posible una confrontación entre una facticidad social captada en bruto, como mera facticidad, y sus manifestaciones discursivas; y la segunda, derivada de la incompatibilidad que habría entre un análisis ideológico "formal" y los tipos tradicionalmente aceptados de análisis que más bien han intentado la determinación de lo ideológico a partir de contenidos. Nuestra posición ha sido al respecto, no una tesis excluyente, sino más bien confluente. La última, surge de los peligros de caer una vez más en un formalismo.

Sobre estos criterios hemos llegado al concepto de "universo discursivo" al que consideramos como una de las herramientas básicas de trabajo en el intento que nos hemos propuesto. Sería aquel la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar. En el seno de ese "universo discursivo" se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él. En su ámbito surge lo que nosotros consideramos como "texto", el que vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo. Desde nuestro punto de vista, se dan de este modo diversos niveles contextuales, uno de los cuales, el inmediato respecto de todo texto es el universo discursivo del cual es su manifestación.

Otra de las tesis es la de la "dualidad" estructural que muestra en el universo discursivo. No se trata de que este esté dividido en dos. El dualismo aparece en el nivel de la textualidad y es una consecuencia de la realidad conflictiva social que se expresa en lo que podríamos considerar nivel profundo discursivo.

En función de esto, podemos considerar como regla general, que todo texto en cuanto discurso, supone un "discurso contrario", potencial o actual. La diferencia entre el "discurso" y el "discurso contrario" es básicamente de naturaleza axiológica lo cual se pone de manifiesto en una diversa organización codal. Podemos decir, en este sentido, que el contexto inmediato de todo discurso es su "discurso contrario", que puede no tener incluso manifestaciones propiamente discursivas.

El hecho de la dualidad del universo discursivo nos lleva a aceptar, necesariamente, dos tipos de comprensión del hecho dialéctico, a los que hemos denominado "dialéctica discursiva" y "dialéctica real". Esta diferencia surge de haber aceptado como fuente del universo discursivo en su totalidad la facticidad social misma. Lógicamente la "dialéctica discursiva" se da como un hecho del lenguaje y es el modo como se pone de manifiesto la función de mediación, cuando ésta adquiere una naturaleza propiamente ideológica. Se trata de una dialéctica que parte de lo que para nosotros es un momento pre-dialéctico (en el sentido de anterior a la formulación discursiva dialéctica) hecho que se caracteriza por una selección de los datos de los "universales ideológicos", que no carecen de objetividad, pero que no muestran en última instancia nada más que una cara parcializada de la totalidad discursiva que suponemos dada en el universo discursivo. La "dialéctica real", sería sin más, la de los hechos. Los procesos sociales, en particular las luchas sociales, van desmontando universales ideológicos y quebrando su típica circularidad excluyente haciendo que aquella "dialéctica discursiva" se vaya negando a sí misma en sus formulaciones. Ahora bien, como no hay "hechos en bruto" ni posibilidad de aproximarnos a la facti-

cidad sino por la mediación del lenguaje, esa "dialéctica real" que les es propia, se juega asimismo a nivel discursivo.

Podríamos decir, que un texto muestra una dialecticidad que es reflejo siempre de la realidad, pero que puede serlo poniendo en ejercicio dos modos diversos de mediación que hacen que aquella dialecticidad se quede en el plano de lo "discursivo" o que se aproxime a lo "real". Siempre nos parece que la "dialéctica real" es una meta a la cual podemos aproximarnos, como asimismo que esa aproximación no es fruto de una actividad puramente teórica. La praxis es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos niveles de "discursividad" del ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre "dialéctica discursiva" y "dialéctica real" a nivel del discurso.

Pensando estos planteos desde el punto de vista del "universo discursivo", en el que pensamos dados todos los textos posibles, debemos decir ahora que su reconstrucción, en la medida de ser factible, nos permite precisamente ir señalando los grados de aproximación a aquella "dialéctica real" que hemos mencionado. Esto sobre todo, si pensamos en el fenómeno de la dualidad ya mencionada. El "discurso contrario", si pensamos que éste se da casi siempre como una denuncia de un discurso vigente, lo que hace es justamente una tarea de decodificación de los modos de dialecticidad discursiva.

En cuanto a la decodificación, pensamos además que ella es función normal y constante dentro de todo lenguaje tomado en su totalidad discursiva, en relación con una comunidad dada. Y si bien la decodificación, entendida como el desmontaje de códigos que suponen formas de clausura del proceso de irrupción histórica, si bien puede llegar a alcanzar un nivel técnico, ella es posible por el simple hecho de que es un acto espontáneo dado en todos los niveles de la vida social. Es claro que esas formas espontáneas requieren una sistematización para que alcancen una fuerza que de por sí muchas veces no la tienen, pero esa misma sistematización no es necesariamente fruto de una tarea puramente teórica.

Si pensamos todos estos problemas que presenta la compleja estructura del universo discursivo desde el lugar a partir del cual hemos dicho que emergen todos los lenguajes, de la vida cotidiana, podemos afirmar que la dualidad expresada en el hecho de la coexistencia del "discurso" y del "discurso contrario", como asimismo en la doble manifestación de la dialecticidad, como "dialéctica discursiva" y "dialéctica real", genera dos comprensiones de la vida cotidiana, a las que podemos llamar "cotidianidad positiva" y "cotidianidad negativa". Con ello regresamos a aquel factor que para nosotros constituye lo verdaderamente cualitativo del "universo discursivo", como nivel profundo, el axiológico.

El reconocimiento de este aspecto cualitativo es el que, a nuestro juicio, salva de caer en un formalismo, a todo tipo de análisis formal de las estructuras discursivas y hace que la "forma" no sea aquello que se busca para evadir una lectura comprometida con la realidad social misma.

Nos resta únicamente ahora hacer referencia a esas estructuras formales que hemos tratado de reconstruir y sobre cuya base intentamos la lectura del "texto". Nuestra investigación, hasta ahora, se ha limitado a estudiar y replantear dos tipos de funciones que son las que han sido estudiadas a propósito del "mensaje" y de la "narrativa", relacionadas con la problemática planteada por Voloshinov a propósito de lo que él ha llamado el "discurso referido". Nuestros planteos metodológicos han ido avanzando hacia una integración de esos tres aspectos o problemas, utilizándolos en forma conjunta, y lógicamente sobre la base de una crítica en particular llevada a cabo respecto de la teoría del mensaje y la teoría narrativa, vista a propósito del cuento popular pero con la pretensión de servir de base para una teoría más amplia de lo narrativo mismo.

En forma apretada diremos que el clásico esquema de la comunicación establecido, lo hemos complementado con el señalamiento de las que hemos denominado "función de apoyo" y la "deshistorización-historización", ambas conectadas muy estrechamente con la problemática del "discurso referido". En cuanto a la narrativa, a partir de la tesis de la dualidad del universo discursivo, hemos intentado mostrar la necesidad que hay de establecer un sistema que podríamos llamar bipolar tanto de las funciones narrativas como de las actanciales, las que permiten mostrar la presencia de estructuras narrativas contrapuestas, reflejo de la realidad conflictual de la vida social. Respecto de la doctrina del "discurso referido", nos limitaremos a transcribir la definición que del mismo ha dado Voloshinov, quien dice que "es el discurso dentro del discurso, enunciado dentro del enunciado, y al mismo tiempo discurso acerca del discurso, enunciado acerca del enunciado".

Para una ilustración de estos intentos metodológicos, que lo repetimos una vez más, no pretenden ser excluyentes respecto de otras vías que puedan elegirse y cuyo enriquecimiento y perfeccionamiento dependen de una praxis teórica de lectura como un lugar de prueba, nos permitimos señalar algunos ensayos nuestros que podrían aclarar las tesis expuestas apretadamente.

Trabajos en los que se plantea el problema de un texto

1.- "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico". *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, vol. 7, 1974 p. 39-75.

2.- "La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico-político". *III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía*. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1979, p. 123-136.

3.- "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano". *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, Quito, vol. 2, p. 58-107.

4.- "El manifiesto de una "filosofía americana" de 1840 y la problemática del discurso propio". *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*. Serie III, No. 7, 1980, p. 13-38.

5.- *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 313. (Colección Tierra Firme).

LA "TEORIA DEL DISCURSO" Y LA INVESTIGACION DE LO IDEOLOGICO

Pocas obras haya habido tal vez en lo que va de esta segunda mitad del siglo, tan incitantes y fecundas como la realizada por Vladimir Propp, dentro de los estudios de morfología de un texto. La edición inglesa de su clásico libro sobre el cuento fantástico, muy tardía respecto de la primera edición rusa, generó en Europa todo un razonamiento en este campo de investigaciones y, como era de esperarlo, las posteriores ediciones en lengua española extendieron a nuestro Continente el interés por las todavía insospechadas posibilidades que la metodología proppiana planteaba para el análisis de un texto. En el Ecuador, y por cierto en otros países de Hispanoamérica, aquel interés es un hecho que no podría ser justificado como una nueva moda, una de las tantas modas intelectuales que de vez en cuando invaden a Occidente, sino que responde a urgencias sentidas por numerosos grupos de estudiosos, acuciados por un creciente deseo de poseer y de perfeccionar instrumentos metodológicos de investigación de la propia riqueza cultural y en este caso muy particularmente de una veta tan poco trabajada como es la de la sabiduría popular expresada en la narrativa "fantástica".

Sin pretender señalar todas las posibilidades y los campos de estudio que no pueden ya profundizarse sin tener en cuenta el hecho proppiano, pensemos por ejemplo en el caso tan sugestivo de nuestra literatura culta, en particular la novela, que ha revelado la existencia de lo que se ha dado en denominar el "realismo mágico" que ofrece una correlación muy sugestiva con las aparentemente ingenuas manifestaciones de la narrativa popular y dentro de ella, precisamente con el denominado "cuento fantástico"; pensemos también en las posibilidades que los instrumentos metodológicos de análisis del discurso generados a partir del intento de Propp tienen de interés para el estudio morfológico de ciertas expresiones no ya propiamente narrativas en un sentido estricto del término, o tal vez "narrativas" *latu sensu*, como es por ejemplo el discurso político y aun el filosófico-político. Baste señalar, para mostrar la posibilidad de esta ampliación, cómo Greimas propone aplicar su esquema actancial derivado de la noción de

"personaje narrativo" de Propp al discurso filosófico, dividido por aquel autor en dos grandes categorías movidas por lo que él denomina "deseo de conocer" (dentro del cual entraría, por ejemplo, el discurso cartesiano) y "deseo de transformar" (el discurso generado por la literatura filosófica y filosófico-política marxista).

En general, las respuestas dadas ante el intento proppiano, por lo menos las que se han manifestado en América Latina, han respondido a las mismas exigencias visibles en otros lugares, de superar por una parte el formalismo, y por la otra, de extender la noción misma de "narrativa" dándole una significación mucho más amplia que la muy limitada dentro de la cual se mueve el análisis morfológico del autor ruso. Por cierto, cabe asimismo mencionar el intento de someter a una prueba sobre la base de otros materiales tomados de la cultura folk, los hallazgos de Propp en relación con aquel deseo de encontrar, también por esta vía lo intentado en otros campos de estudio, a saber la búsqueda de lo propio dentro de tradiciones culturales diversas a las de origen indoeuropeo, o dentro de estas mismas, pero desarrolladas en marcos históricos diferentes como es nuestro caso latinoamericano.

Por otra parte, desde hace ya varias décadas, diversos grupos de investigadores particularmente en algunos de nuestros países, dieron nacimiento a la sistematización de lo que podría ser un "pensamiento latinoamericano", esfuerzo éste que si bien comenzó dentro de los marcos de la historiografía de las ideas filosóficas, se ha ido ampliando a otros campos, en particular las ideas políticas y económicas. Este proceso de búsquedas condujo a plantearse el problema de la naturaleza de ese "pensamiento" manifestado en su ya extenso desarrollo histórico, y también como era inevitable, el problema de los métodos apropiados para su estudio. No es casual que los aportes de las nuevas formas del saber, entre ellas las de la semiología, la teoría de la comunicación y asimismo, todos los estudios morfológicos del discurso desarrollados a impulsos tanto del formalismo como del estructuralismo; en sus diversas variantes, se los intentara asumir en esta línea de trabajo. Todo ello condicionado, además, por una exigencia cada vez más sentida dentro de los investigadores interesados en las ideas filosóficas, de ampliar la noción misma de filosofía, como también de mostrar la correlación que hay entre el "discurso filosófico" y otras formas discursivas, entre ellas muy particularmente las propias de las ciencias sociales en general.

A medida que se fue tomando conciencia de que el viejo problema de la objetividad del saber no podía ya ser planteado sin tener en cuenta el lenguaje como resultado del reconocimiento de su permanente función de mediación, y en cuanto se fue alcanzando una nueva comprensión del sentido de su valor idioléctico; superadas, además, dentro de la crítica literaria las tendencias que partían de la posibilidad de un acto creador absoluto, surgió con más fuerza la

necesidad de avanzar hacia una "teoría del discurso" que abría perspectivas insospechadas para una nueva crítica. De este modo, los aportes de la lingüística, utilizados casi exclusivamente hasta entonces dentro de los estrechos límites de un análisis de textos que no superaba por lo general los marcos de una estilística, pudieron ser aprovechados por la naciente sociología del saber, la que no sólo se enriqueció, sino que vino a ser profundamente modificada. En efecto, de una "sociología del saber" tal como la había elaborado el culturalismo alemán de entreguerras, se pasó a lo que actualmente se conoce como "teoría crítica de las ideologías", nueva forma de saber que impuso como tema central de la "teoría general del discurso" la problemática de su contenido y producción ideológicos. La función de mediación del lenguaje alcanzaba de este modo una clasificación a la vez que su naturaleza idioléctica comenzaba a ser entendida en relación con las diversas formas de la conciencia social, por lo mismo que el sujeto del discurso, en cuanto emisor y receptor de un mensaje, no podía ser entendido ya como extraño a un sistema de códigos y dejaba de ser un sujeto individual, pretendido creador absoluto. Se había relativizado, pues, la noción de sujeto, mas al mismo tiempo aparecía revalorada la relación histórica, concreta, que hay siempre entre un discurso y el sujeto que lo enuncia, relación que se había borrado en el análisis tradicional de los textos. Se trataba de un verdadero reencuentro del sujeto, que a su vez implicaba una nueva comprensión del mismo que venía a poner en crisis, de modo radical, las periclitadas filosofías de la conciencia.

Por otra parte la "teoría de las ideologías", en relación con la "teoría general del discurso", pudo realmente constituirse como una forma de saber poseedora de nuevas herramientas de investigación que permitió superar los principios mecanicistas que la caracterizaron en más de uno de sus cultores iniciales, como también facilitó la incorporación del formalismo dentro del análisis de textos, una vez superado el problema del desconocimiento del sujeto del discurso por parte de esta tendencia. De este modo se pudo avanzar de una primera línea de trabajo que se interesaba principalmente por el "contenido" ideológico de un texto, determinado a partir de una teoría del "reflejo" muchas veces ingenua y escasamente científica, hacia otras líneas que destacaban la importancia de descubrir el hecho de la "producción de significantes" por parte de aquel sujeto de discurso rescatado en su papel agente en relación con los sistemas de códigos, como también el problema de la presencia de lo ideológico, no sólo en cuanto "contenido", sino en cuanto "forma", muchas veces como lo único señalable con cierto rigor, o por lo menos como vía de confirmación del valor ideológico de "contenidos", no determinable en sí mismo.

En relación con toda esta amplia problemática de la "teoría del discurso" quisiéramos referirnos precisamente a investigaciones relativas al problema de la "forma ideológica" y a algunas de las vías de su determinación, debiendo acla-

rar que no supone nuestro intento una alternativa excluyente respecto de las investigaciones que apuntan al señalamiento de "contenidos". Dos son hasta ahora, las vías posibles que nos parece pueden seguirse, una de ellas parte del discurso entendido desde el punto de vista de una "teoría del mensaje" y más particularmente de las "funciones del lenguaje" en cuanto acto de comunicación; la otra, del discurso como "narración" y en relación con este criterio, tanto de las funciones "narrativas" como de las "actanciales".

La primera línea de trabajo la hemos intentado dar a conocer en nuestro ensayo "La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político", leído y discutido inicialmente en el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía organizado por la Pontificia Universidad Católica en 1978, fruto de una serie de cursos iniciados en México sobre textos cartesianos y continuados en Quito sobre otros textos de Rousseau y de Comte, los que constituyen, a nuestro juicio, un exponente del discurso de la modernidad europea. De estos análisis ha surgido a nuestro entender la necesidad de ampliar el cuadro de las funciones señaladas por Roman Jakobson en su *Essais de Linguistique Générale* (París, 1963), como las que caracterizan la estructura del mensaje, con el aditamento de otras dos a las que hemos denominado "de apoyo" y de "historización/deshistorización", cuya presencia permite justamente denunciar modos formales del discurso que son de naturaleza ideológica. Todo mensaje se apoya sobre otro, al que se le concede un valor absoluto. Baste con señalar para que se comprenda lo que queremos decir, que el mensaje del sujeto histórico Rousseau, parte del presupuesto de la existencia de otro sujeto con su voz propia, la Naturaleza, como así mismo la existencia de un tercer sujeto que actúa simplemente como "portavoz" de la "voz de la Naturaleza", el Caribe. Para poder establecer las relaciones entre el sujeto real-histórico y los otros, y consecuentemente ejercer aquella "función de apoyo", se ha de recurrir a un complicado juego de historización y deshistorización de los diversos niveles discursivos que implica el mensaje rousseauiano, como es el caso de la ontologización y en tal sentido deshistorización del propio mensaje del autor y a la vez del "buen salvaje", en cuanto dados inmediatamente sobre la "voz de la Naturaleza", sujeto absoluto justificatorio, o el caso de la "historización" del discurso contrario al que el autor se opone y que debe ser mostrado como carente de apoyo. Pues bien, este complicado juego que ponen en movimiento las dos funciones aquí rápidamente esbozadas, permite mostrar una estructura a la cual podemos considerar sin riesgo como ideológica, aun cuando no podamos señalar "contenidos" sobre la base de otros métodos, o que nos confirmarán en el valor ideológico de ellos, superando el problema de las "imputaciones" que surgen muchas veces del método tradicional derivado del establecimiento de analogías temáticas dadas entre la realidad social de base y el discurso.

La otra vía es, decíamos, la de la consideración del "discurso" desde el punto de vista de la "narrativa", problemática que tiene su inevitable punto de partida en la obra de Propp y en particular en sus dos más importantes hallazgos, el relativo a las "funciones" y el atinente a los "personajes", reconsiderados desde el punto de vista del rescate de la noción de "sujeto" al que ya hemos mencionado, única manera a nuestro juicio de poder llevar a cabo propiamente un análisis ideológico del discurso sobre la base de aspectos formales, pero superado el formalismo. Como consecuencia de éste no pudo, Propp darnos una respuesta satisfactoria acerca de la naturaleza de la "narrativa fantástica", en particular respecto de los problemas de su "vigencia" o supervivencia, del peso o valor de lo "fantástico" en relación con esa misma vigencia y en fin de lo ideológico que en él se mantiene externo a la narración.

Sin invalidar la determinación de las "funciones narrativas" y sus "secuencias", tal como Propp lo hizo, es posible a nuestro juicio encontrar o señalar otras funciones más generales y comprensivas, que superan el nivel meramente descriptivo proppiano, como asimismo es posible una visión distinta de los "personajes narrativos" reconsiderados a la luz de su sentido axiológico. Para esto es necesario reinstalar la narración, y en general todo discurso, dentro de la cotidianidad tanto la que aparece señalada en el texto, como la que desde un contexto social, genera la vigencia o permanencia del cuento. Al mismo tiempo, la consideración de lo "narrativo" desde la cotidianidad permite la reelaboración de un "cuadro actancial" que supera los restos de formalismo visibles aun en el que nos propone Greimas, en el que lo axiológico ha quedado relegado a un "nivel profundo", el llamado por este autor "cuadro semiótico" o "estructura elemental de significación". Sólo allí es posible ver la característica bipolar de los valores, en el clásico esquema de contrarios, contradictorios e implicados al que regresa Greimas, bipolaridad que desaparece de su "cuadro actancial" haciendo que los actantes sean los mismos para todo tipo de discurso.

Más, esta pretensión de universalizar un esquema, como sucede en Greimas, corre el riesgo de ser ideológica en cuanto que viene a ocultar, por lo menos en lo que se refiere a ese nivel de superficie, a saber el de los actantes, la existencia de dos tipos discursivos que nos parecen a nosotros irreductibles entre sí, el "discurso opresor" y el "discurso liberador". El actante, en cuanto a sujeto narrativo, no encarna indistintamente este o aquel valor, sino que su función la cumple respecto de un valor o de un anti-valor determinados, y de modo excluyente, de ahí que surja un doble cuadro actancial y a la vez dos "discursos" que juegan como "discurso" y lo que en general puede ser llamado discurso antitético.

Nuestro intento es pues el de establecer una determinación de funciones narrativas y a la vez de actantes que permitan una mostración de lo ideológico

no por su relación con un nivel axiológico "profundo", sino en su misma manifestación narrativa. Para ello se hace necesario partir de otro criterio deductivo que es para nosotros lo que bien podría denominarse una "sintaxis de la cotidianidad", desde la cual lo "profundo" y lo "superficial" en el sentido señalado aparecen superados y el "cuadro semiótico" propuesto por Greimas queda reducido tan sólo a lo que es: un esquema de posibilidades lógicas de combinación de valores que no alcanza a darnos una respuesta al problema de la relación íntima que hay entre un actante y el valor o el antivalor que encarna y de los cuales deriva su propio ser actancial. Nuestro planteo lleva necesariamente a proyectar las dos cualidades propias del valor, la bipolaridad y la jerarquía, al discurso mismo. La primera se muestra por la presencia de la oposición "valor/antivalor" en la propia textualidad del discurso, motivo por el cual todo discurso supone, real o virtualmente, el discurso antitético. En otras palabras, el "discurso liberador" implica el "discurso opresor" correspondiente y viceversa. Y por cierto que un fenómeno semejante se produce respecto de la "jerarquía": el anti-discurso, como una de las formas del discurso antitético, se produce una "inversión" de ella, es decir, una organización discursiva sobre la jerarquía contraria. Lo axiológico no es pues, un nivel "profundo", sino que es el nivel mismo en el que se desarrolla la narración y ésta no puede por tanto zafarse de la duplicidad característica de lo valorativo. El fenómeno ha de mostrarse en las funciones narrativas, tanto como en el cuadro actancial, diversificados ambos por las mismas razones que hablamos de "dos discursos".

La presencia de lo axiológico en el sentido que hemos indicado se hace patente si tenemos en cuenta el problema del "sujeto". En el cuento se encuentra el sujeto de la acción que es relatada, el "personaje narrativo", y a la vez está el "sujeto que narra". Por un lado los "actantes", a los cuales pueden ser reducidos los diferentes "personajes narrativos" en un juego sumamente rico y complejo, y por el otro quien ejerce el papel de transmisor y también "re-generador" de la narración misma. Estos aspectos se encuentran, como se sabe, bien lejos del interés de Propp, quien movido por su formalismo, centró

* En trabajos posteriores a este hemos hablado de la existencia de un "universo discursivo" cuya definición puede verse en las palabras iniciales con las que se abre la presente edición. Ese "universo" es expresión, manifestación o reflejo de las contradicciones y de la conflictividad que son propias de la realidad social. Atendiendo a esto se puede afirmar que hay siempre un discurso actual o potencial antitético respecto de otro, por lo general el vigente. Ahora, esa antítesis puede darse en dos planos cuya diferenciación es ciertamente importante: cuando el discurso antitético se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente (como sería el caso de invertir el racismo blanco por un racismo negro), hablamos de "anti-discurso" o simplemente de "discurso en lugar de"; cuando el discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del "discurso opresor", no mediante una simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de "discurso contrario" (en el sentido de "discurso liberador" propiamente dicho).

sus investigaciones en las "funciones narrativas" dejando a los "personajes" en un segundo plano y enumerados a partir de un criterio más bien empírico. Sucede sin embargo que el narrador, el que hace suyo el cuento, en la medida que lo relata, es de alguna manera también un sujeto participante de la narración. Es un sujeto que está "por detrás" de la narración, y al mismo tiempo, "dentro" de ella. Cabe por tanto investigar qué papel juega respecto de la narrativa ese sujeto, al que si no lo tenemos en cuenta, no podremos responder a lo que hemos denominado la "regeneración" del relato, como tampoco, en el caso concreto del "cuento fantástico", podremos dar razón alguna de lo que define a este tipo de narración, lo "fantástico" mismo. A nuestro juicio Propp no podía estar en condiciones de dar estas respuestas, pero tampoco las podremos alcanzar a partir de una deducción de los actantes al estilo de la que lleva a cabo Greimas. En el primer caso, como consecuencia de una comprensión externa del hecho ideológico y en el segundo, debido a que lo axiológico ha sido colocado en un nivel "profundo" que se reduce a un cuadro de posibilidades lógicas y que desaparece del "cuadro actancial".

Propp se había planteado, es cierto, el problema del "origen" de la narración. Proponía un primer análisis, sincrónico, de carácter descriptivo-formal, mas también un segundo análisis diacrónico, histórico, de naturaleza explicativa. El planteo de Propp parte también de lo que podríamos considerar como "niveles" diferenciales en razón de su "profundidad", si bien con un sentido distinto al que ya señalamos al hablar de Greimas. Así, desde el punto de vista sincrónico, reconoce un nivel que podríamos denominar "temático-narrativo", el que constituye la "superficialidad" de la narración, en cuanto que los contenidos son siempre los que poseen una mayor fuerza fenométrica o de manifestación; y además un nivel "formal-narrativo", no visible como el otro, que para Propp se organiza principalmente sobre las célebres 31 funciones que él descubre y determina. Ahora bien, cuando pasa al segundo tipo de análisis, el diacrónico, nos encontramos con una estructura más profunda, extra-narrativa o tal vez pre-narrativa que es la de los "hechos históricos" a partir de los cuales se originó la narración. En este caso, el "nivel profundo" no está dado por lo "formal" como sucedía en el momento del análisis sincrónico, sino que está constituido por una "realidad histórica" que es a la vez lógicamente, una "realidad social". Frente a este otro modo de ver lo "profundo", el cuento fantástico en su totalidad, en cuanto "contenido" y en cuanto "forma" se convierte en "manifestación" o dicho con términos proppianos, en un "reflejo".

Y éste es el único sentido de acuerdo con el cual la narración es considerada como "ideológica", en cuanto lo "ideológico" queda reducido para Propp a decirnos que el "cuento fantástico" integra lo superestructural, en relación con una infraestructura. Por cierto que el esquema proppiano explicativo es más

complejo debido a que entre el "modo de producción" típico de la sociedad cazadora, que es la sociedad de la cual derivaría la "narrativa fantástica", y ésta, se interponen en un proceso evolutivo, el rito y el mito, asimismo integrantes según Propp de toda superestructura de una sociedad "primitiva". En función de esto decíamos que lo ideológico quedaba en el análisis proppiano como un hecho "externo" y sólo indicado en el momento diacrónico o histórico del problema. Por otra parte, en cuanto toda la cuestión del "origen" del cuento se reduce a determinar aquella lejana sociedad en la que las "funciones narrativas" eran sin más "funciones reales" o funciones que se cumplían dentro de determinadas instituciones, resulta que las dichas "funciones narrativas" sólo aparecen envueltas en lo fantástico o relacionadas con ese mundo "irreal" de dragones y brujas, porque la humanidad ha olvidado el origen histórico de las mismas.

De este modo resulta ser explicado el "cuento fantástico". Se trata de un relicto tal como la doctrina de la evolución de las especies nos la muestra respecto de ciertos grupos de seres vivos "sobrevivientes", últimos restos de una especie en vías de extinción o ya casi extinguida. Hay aquí en efecto, una "especie" desaparecida, el modo de producción de la primitiva sociedad cazadora, anterior a la aparición de la agricultura, y un relicto de esa "especie", el "cuento fantástico", que para nosotros resulta tan extraño o "fantástico" como podrían serlo también determinados órganos, visibles en especies vivientes y en las que han dejado de cumplir su primitiva función y más aun, no cumplen ninguna y que en tal sentido son asimismo relictuales. Como consecuencia de esto, la investigación diacrónica tendría como objeto mostrar que lo "fantástico" no es tal y que el "cuento fantástico" es un reflejo de algo muy real y en tal sentido la llamada "fantasía creadora de los pueblos" queda reducida a un simple "olvido". Por otra parte el sujeto narrante, de acuerdo a lo que venimos diciendo, tiene tan sólo la función de la transmisión de un relicto cuya razón de supervivencia no es desconocida.

En cuanto que toda "narración" puede ser considerada como "mensaje", si bien no todo "mensaje" es necesariamente "narración", podemos por esa vía rescatar el papel del sujeto narrador, entendido como "sujeto emisor", camino a nuestro juicio que permite superar la concepción relictual y encontrar alguna razón que explique la "supervivencia" o vigencia del cuento fantástico en las comunidades actuales, en particular en las formas de cultura folk no "primitivas". Con esto no ponemos en entredicho el origen histórico señalado por Propp, sino que partimos de que además de aquél "origen" hay un permanente "re-origenamiento" de la narrativa que permite superar la tesis simple del "olvido" que hace de lo "fantástico" una mera curiosidad e incluso un absurdo. Partimos de la tesis de que lo "fantástico" posee un "peso" propio y por tanto que ejerce una función de valor actual, relacionado con lo ideológico entendido en este caso como algo dado internamente. Este ángulo de consideración permitiría en-

tender asimismo la correlación que hay entre los "personajes narrativos", que era el nivel en el que se reconocía en Propp un "sujeto", dejando, por ahora de lado la cuestión de su reducción a un número de "actantes" básicos, y el sujeto transmisor y re-originador de la narración. Podemos aventurar la tesis de que el sujeto narrador se expresa en determinados "personajes" encarnándose en ellos o rechazándolos, mediante un fenómeno de compatibilidad o incompatibilidad ideológica, es decir, que los que podríamos llamar "personajes interiores" de la narración, se encuentran apoyados en el "sujeto narrador" que funciona como "personaje exterior", en el sentido que habíamos anticipado, es decir, que está "detrás" pero también "dentro" de la narración transmitida. Y por cierto que, en función de la circularidad de todo mensaje ese "personaje exterior" está dado por la conjunción de "sujeto-emisor-receptor" y "sujeto-receptor-emisor", o sea el narrante y el oyente. Dicho de otro modo, que el "personaje exterior" del que depende la vigencia de la narración es el resultante de un código, por donde se trata de un sujeto que actúa desde una determinada forma de conciencia social. Dentro de este código lo fantástico juega sin duda un papel propio, no es ya un "residuo" y se hace necesario investigar el "peso" que lo fantástico agrega al régimen de valoraciones, por ejemplo, de qué manera se encuentra presente en relación con el valor concedido al "príncipe" salvador, ya que no es lo mismo la relación de éste con lo fantástico, que la que mantiene con ello el "dragón" que ha robado a la "princesa" o la "bruja" que la ha encantado.

Para poder pues superar el formalismo de Propp y poder considerar lo ideológico como fenómeno interno, se hace necesario partir de la presencia de un sujeto real que haga algo así como de soporte vivificante y re-originante de los sujetos narrativos en cuanto que las "instituciones de carácter ritual relativas a la religión propia de un determinado modo de producción dado en el pasado", no constituyen una vía suficientemente explicativa, por lo menos en el sentido que lo deseamos. Como ya lo hemos dicho, una sociedad actual en el nivel de lo que se denomina su cultura popular asume el cuento y le inyecta una vida que es causa de su permanencia y de su uso social como también puede ser causa de su desuso y desaparición o su modificación. A su vez, esta línea explicativa lleva a otros enfoques en lo que respecta al momento descriptivo y lo condiciona.

Dicho de otra manera, a pesar de la aparente estabilidad e "inmovilidad" del "cuento fantástico", hay que tener en cuenta la presencia de un sujeto re-creador del mismo que es la comunidad que lo porta.

Estos puntos de vista obligan a investigar lo que una narración posee y que permite que sea "congruente" con un determinado régimen de códigos que es justamente lo que facilita la vigencia del cuento, "congruencia" que sólo es explicable si se acepta que esos aspectos codales se encuentran tanto en la narración misma,

como en los sujetos que cumplen las funciones comunicativas de emisión y recepción. Tradicionalmente y en lo que respecta al cuento fantástico, esos sujetos suelen ser la abuela y el niño y la relación entre ambos constituye sin duda, una de las tantas vías para la incorporación, pasiva o de rechazo del segundo dentro de los códigos vigentes, fenómeno que se encuentra condicionado además por el nivel social de quienes ejercen el acto de transmisión y recepción del mensaje.

Propp ha dicho acertadamente que lo que se denomina el “daño”, “perjuicio” o “fechoría”, nombres con los cuales suele designarse la función octava dentro de la serie establecida en la *Morfología del cuento fantástico*, constituye el “nudo de la narración”. Ahora bien, a pesar de la importancia que se le concede a esta función, al ser considerada como un momento formal, no queda bien en claro el papel que se le asigna en cuanto movilizador de la narración en su totalidad. La falta en que cae Propp impulsado por su formalismo, es la de haber descuidado el fenómeno de la “in-existencia intencional” de los contenidos de conciencia de acuerdo con el cual no existe un campo semántico puro que se reduzca a la mera denotación “perjuicio” o “daño”, sino que ello siempre implica un alguien que es perjudicado y un algo en lo que es perjudicado ese alguien. Dicho de otro modo, no es posible un análisis que no intente descubrir las relaciones íntimas que hay entre las “funciones narrativas” y los “personajes” del cuento, y más aun, entre el cuento y el grupo social que lo mantiene vigente, es decir, que no ponga en primer término al “sujeto”, tanto el que hemos denominado “interno” como el “externo”. Es justamente porque hay un “sujeto” que padece la acción negativa, que la función, más allá de su valor formal puede movilizar la narración y presentarse como verdadero nudo de la misma.

Así pues el eje sobre el cual se moviliza la narración no es una “fechoría” sino un “sujeto que padece una fechoría”, por lo que es ineludible preguntarnos por el mismo. Se trata de un individuo que recibe o padece un daño, tal como se desprendería de una interpretación literal de los episodios que muestra la narración. Sin embargo, la respuesta es todavía más compleja, es en efecto un “personaje narrativo” individualizado, tal como surge de la literalidad, pero no es cualquier “personaje” sino casi sin excepción un alguien representativo respecto de una comunidad dada. Por donde, el sujeto es también esa misma comunidad y más concretamente el orden sobre el cual funciona, su sistema de códigos que padece un cierto desorden por causa de un “daño” o “fechoría”. Se trata en efecto de una alteración respecto de un orden, ya sea el mismo, un orden actual, que parece ser el caso más común, ya sea posible. Ese orden en unos casos es destruido, en otros reparado y en otros es modificado o parcialmente transformado. Visto desde otro ángulo que nos parece de esencial importancia, ese orden es el de la “vida cotidiana” y toda narración del tipo que analiza Propp, por ejemplo, gira por entero y manifiestamente sobre el problema de la “cotidianidad”.

Visto el problema desde la “estructura elemental de significación” de Greimas, según la cual todo el contenido axiológico de una narración se organiza desde lo que él denomina un “eje semántico”, diríamos que atendiendo la presencia permanente de lo cotidiano, como “sujeto” último, es posible reconocer dos sistemas axiales permanentes, el de la “cotidianidad positiva” y el de la “cotidianidad negativa”, los que generan parejas de contrarios tales como los de “violación-restauración”, en relación con el primer eje semántico, y los de “rebeldía-represión”, respecto del segundo, sin que ello signifique que no puedan darse otros, como podría ser, por ejemplo, el de “rebeldía-transformación”. En todos los casos, se trata de un sujeto afectado dentro de un determinado orden social, por causa de una “fechoría”, por lo que la “cotidianidad”, sea ella entendida como “positiva” o “negativa”, resulta ser siempre una cotidianidad afectada en un caso con “justicia” y en el otro con “injusticia”.

Ahora bien, desde el punto de vista de un análisis formal, no se trata de determinar si esa cotidianidad que hace de eje semántico es “positiva” o “negativa”, en el sentido de ser realmente justa o injusta, sino que se ha de partir de lo que en el cuento o narración se da como presupuesto, lo cual no excluye un segundo análisis no ya formal, que ha de completar al primero y que nos permitirá confirmar aspectos de la estructura ideológica de la narración.

Dicho de otro modo, el hecho de que la cotidianidad sea “positiva” o “negativa”, puede tener tres planos de consideración:

- a) A “nivel objetivo”, es decir que lo sea realmente;
- b) A “nivel subjetivo”, es decir que seamos nosotros los que por nuestra cuenta le atribuyamos “positividad” o “negatividad” creyendo estar apoyados en una función referencial establecida de modo correcto;
- c) A “nivel discursivo”, vale decir que prescindiendo de la referencialidad sobre la cual se apoya todo discurso y de aquella en la que, objetiva o subjetivamente podríamos apoyarnos nosotros, nos reducimos a “constatar” el hecho de que para determinados “personajes literarios” que constituyen los sujetos de la narración, sean ellos “todos” los de una comunidad o simplemente “algunos”, la vida cotidiana en que se mueven como “positiva” o “negativa”. Si realmente lo es, es otro problema y por cierto que en un segundo momento del análisis no podremos prescindir de pasar del plano “discursivo” a lo que sería la crítica de su contenido referencial.

Sin pretender dar categorías universales, aunque tal vez las mismas puedan llegar a ser confirmadas en ese sentido, es posible distinguir dos tipos de desa-

rollos narrativos según el presupuesto sobre el que se organizan respecto del valor de la cotidianidad afectada:

a) Narraciones en las que todos los miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es positiva y que debe ser restaurada. Cuento de tipo C.P.

b) Narraciones en las que algunos miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es negativa y que debe ser alterada. Cuento de tipo C.N.

Según sea el presupuesto del cual se parta, serán las "funciones narrativas" como así también los "actantes" a los cuales pueden ser reducidos los "personajes narrativos" intervinientes. No es posible desde este tipo de análisis afirmar pues que toda narración responde a un mismo sistema de "actantes", toda vez que la típica bipolaridad de lo axiológico impone la distinción entre dos tipos de "discursos" antitéticos. Del mismo modo surgirá una diferenciación en lo que respecta a la estructura sintagmática, la que es para las dos categorías, la misma formalmente, pero radicalmente distinta en cuanto a su sentido axiológico, aun cuando el juicio de valor no sea ejercido por nosotros, sino que nos atengamos al que hace de presupuesto de la narración. Digamos todavía que las "funciones narrativas" señaladas por Propp no son incompatibles con las que surgen a partir de la narración desde el punto de vista de la cotidianidad y que pueden unas encajar en las otras, si bien las funciones proppianas adquieren, al ser relacionadas con las que surgen de lo que podemos llamar una "sintaxis de la cotidianidad", una connotación axiológica que había sido sistemáticamente eliminada por el autor ruso. Y otro tanto debemos decir del "cuadro actancial" que Greimas deduce.

De estos criterios surge una estructura narrativa muy simple y a la vez sumamente cohesionada en cuanto que funciones, sintagmas y actantes no pueden en ningún momento ser considerados por separado respecto de la totalidad discursiva. Las funciones serán entendidas como los "modos de acción básicos" de un determinado actante respecto de la cotidianidad supuesta por el cuento mismo; los sintagmas (syntagmós - coordinatio) estarán dados por los momentos secuenciales narrativos surgidos del sistema de opuestos en los que se divide en cada caso el "eje semántico" y los actantes deberán ser reducidos, si no queremos caer en una universalidad abstracta, no de una "sintaxis de la lengua", sino de lo que ya dijimos, una "sintaxis de la cotidianidad", tomando la palabra "sintaxis" en su sentido primitivo y que respecto de la vida cotidiana es sin más codal sobre la que se encuentra organizada en cada caso. En ese sentido, deberíamos decir que el "modelo actancial" propuesto por Greimas no se ha desprendido totalmente de los actantes propuestos empíricamente por Propp. En efecto, los actantes señalados por aquél pretenden ser la reducción de los "personajes narrativos", es decir que la noción de "actantes" si bien en este caso supone un intento de revalorar la presencia del sujeto dentro del análisis del

discurso, no va más allá de aquéllos. Mientras que si se parte de una "sintaxis de la cotidianidad", el esquema bipolar actancial que obtendremos se referirá tanto a los "sujetos narrativos", los "personajes", como al sujeto emisor de la narración que la asume como mensaje, por lo mismo que se ha establecido un concepto de actante no "depurado" de todo sentido axiológico. Es decir que es posible intentar una conexión entre el "sujeto narrativo" y el "sujeto real-histórico" que narra, entre lo narrado y el narrador. Esto último será posible, a nuestro juicio, en la medida que se pueda descubrir y señalar que la narración se organiza, para quien la narra, como un "sistema metafórico".

LA RADICAL HISTORICIDAD DE TODO DISCURSO

PRESENTACION

La lectura de los mensajes y de la realidad latinoamericana excede en todos los casos a tal o cual revista o a tal o cual acontecimiento. En nuestras escuelas y facultades de comunicación hemos vivido a menudo una situación por demás grave: el abandono de la perspectiva histórica para la comprensión de los materiales. Y sin embargo hay voces que vienen alertándonos sobre los riesgos de ese enfoque. *CHASQUI* incluye en este número dedicado a Lectura Crítica de Mensajes una entrevista a Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas de riquísima trayectoria en el contexto latinoamericano. El aporte de este autor resulta válido en dos sentidos: se trata de una visión sobre cuestiones comunicacionales preciosas generada fuera de las escuelas de comunicación; se trata además de un constante acercamiento a la problemática de los discursos sociales desde la perspectiva histórica. En el primer caso Roig ha desarrollado un método de análisis que le ha permitido recuperar asuntos esenciales para nuestro campo de estudio: los orígenes de la semiótica en América Latina (sus estudios sobre Simón Rodríguez y Andrés Bello), el discurso retórico (sus trabajos sobre Espejo, en el Ecuador), las formas privilegiadas en momentos de confrontación discursiva (sus análisis sobre el ensayo en el siglo XIX). En el segundo, mediante un inmenso bagaje de información, se ha situado nuestro autor en campos macrosociales que le han permitido, sin perder de vista el detalle esclarecedor, iniciar una periodización de los grandes momentos discursivos en el contexto latinoamericano. Una obra semejante no se genera de la noche a la mañana. Los trabajos de Roig son el producto de una vigorosa capacidad intelectual y de una amplísima erudición. Sus propuestas resultan por demás valiosas para una reorientación de nuestros estudios en las escuelas de comunicación (*Daniel Prieto Castillo*).

CHASQUI: Usted ha iniciado una relectura del pensamiento latinoamericano a partir del análisis del discurso. Hablemos de los conceptos fundamentales que utiliza para esta lectura.

ARTURO ROIG: Nosotros hemos llegado a la afirmación de que existe para una época y una sociedad un "universo discursivo". Con este concepto queremos referirnos a la totalidad discursiva, actual o posible, ya sea considerada en un corte de tipo sincrónico, ya lo sea en un sentido histórico-evolutivo, en un proceso diacrónico.

Ahora bien, el "universo discursivo" incluye, como es fácil pensarlo, formas discursivas diversas que adquieren su pleno sentido, por lo demás, de la totalidad discursiva dentro de la cual se encuentran insertas. De ahí que trabajos, a los que podríamos catalogar como "microdiscursivos" o de "micro-discursividad" (tal como sería, por ejemplo, el ya tan divulgado análisis del Pato Donald, siguiendo el ejemplo clásico de Dorfman), nos parece que no pueden ofrecer al análisis todas las posibilidades. La apertura hacia lo macrodiscursivo ofrece, por el contrario, un cuadro mucho más amplio, que asegura, por eso mismo, mayores logros en cuanto a la captación del sentido.

Diría que en los análisis del discurso se ha caído, sin quererlo tal vez, en el vicio de la sociología científica que proponía Gino Germani, la que se quedaba en lo microsociológico y evitaba cuidadosamente los estudios de macro-sociología, que hacen precisamente ver problemas de estructuras mucho más profundas y por eso mismo generadoras de los sentidos a los que podríamos llamar de "superficie". Esos sentidos, dentro de los micro-estudios, por lo demás, se borran, porque la única manera de captarlos es desde los macroestudios.

CH: El concepto de "universo discursivo" merece una explicación más detallada.

AR: En efecto el interés por lo macrodiscursivo impulsa a preguntarse acerca de cuáles son los caracteres del "universo discursivo".

Pongamos, por ejemplo, el "universo discursivo" de la sociedad francesa a partir de la constitución de los Estados Generales (1789) hasta la declaración de la República por la Convención en 1792.

Se trata de un lapso muy breve, de tres años, que obliga de alguna manera a una visión sincrónica, aun cuando en verdad no existe un método sincrónico

puro y siempre se siente la necesidad metodológica de establecer diacronías, aunque sean pequeñas.

Pues bien, la "totalidad actual o posible" de los discursos de esa breve época, vistos desde una mirada macro-discursiva, no pueden ser jamás ajenos a los caracteres básicos de la sociedad de la cual son expresión aquéllos. Esos caracteres son: a) la diversidad discursiva; b) la conectividad discursiva; c) los modos propios de referencialidad discursiva.

No hay un solo discurso (aun cuando haya formas dominantes) es lo que se podría afirmar desde el principio de la "diversidad discursiva"; no hay paz a nivel discursivo, como no la hay a nivel social. Hay por lo tanto, lo que hemos llamado "discursos" y "discursos contrarios". Y, por último, cierta línea discursiva (por ejemplo, el discurso de la burguesía en aquella época, o el discurso del "Estado llano", si así se la quiere llamar) muestra un modo específico de referencialidad discursiva. Esto lo decimos a propósito del modo como en esa línea se organiza el "sistema de discursos referidos" -Voloshinov tiene la palabra en esto-, es decir, de qué manera se lleva a cabo la asimilación del anti-discurso, de qué modo se lo elude y se lo excluye del ámbito del propio discurso, etc.

Lógicamente que, aun cuando se trata de un "universo discursivo" reducido a un escaso desarrollo temporal (aunque increíblemente denso), el análisis que proponemos sería imposible desde el criterio de las investigaciones "micro-discursivas". Se trata siempre de un método que pretende ser macro-discursivo, y debemos decir que por tal entendemos una investigación del discurso que se lleve a cabo teniendo en cuenta su inserción en una totalidad, que no es ya discursiva propiamente dicha, sino que es la totalidad social. De ahí deriva básicamente la conflictividad que ofrece el "universo discursivo".

CH: ¿Qué ejemplos puede darnos de la aplicación de análisis de esta naturaleza? Hablemos de su experiencia personal.

AR: Estos conceptos los hemos manejado en nuestro breve análisis de un cuento ecuatoriano, *Narrativa y cotidianidad*, publicado en *Cuadernos de CHASQUI*, en el que hablamos de una "cotidianidad positiva" y una "cotidianidad negativa". Estos conceptos no podrían ser utilizados en un análisis del discurso si no partiéramos del hecho de la cotidianidad como expresión o manifestación de la totalidad social.

Todos estos trabajos tienen, por lo menos en lo que respecta a nuestra experiencia personal, aún antes y después de semiótica y, agregaría también, un antes y un después de una teoría del texto.

Durante años, años académicos, hemos trabajado el discurso filosófico (Platón en particular), ateniéndonos a los cánones tradicionales en particular el de validez y suficiencia propia del discurso. Este principio es el que ha entrado en crisis a partir del momento en el que se descubre que no hay validez y suficiencia propias o autónomas, sino que el discurso es siempre una manifestación dada en un nivel, pero depende de niveles de sustentación no discursivos.

La otra cuestión tiene que ver con la extensión de la noción misma del signo. La filosofía clásica ha impuesto para los estudiantes que no salen de ella, la idea de que la palabra, y en particular la palabra escrita, es el único signo desde el cual se puede abordar la problemática discursiva.

Es importante tener en cuenta que, en mi caso, se trataba de estudios de discurso que pertenecen a lenguas clásicas, es decir, "lenguas muertas". ¿Y qué quiere decir "lenguas muertas"? Pues que de ellas, o de la totalidad de los lenguajes de la sociedad de la que salieron aquellos discursos, ha quedado casi exclusivamente la palabra escrita. Todos los demás lenguajes se han perdido o, por lo menos casi todos, aunque la genialidad literaria a veces permite entrever el juego de otros lenguajes.

CH: ¿No es esto irremediable? ¿No asistimos siempre a una pérdida de lenguajes o, más bien de sentido?

AR: En verdad este fenómeno de pérdida de lenguajes es común a todos los estudios del discurso de tipo "histórico". Mas, la genial propuesta de ver el discurso como un "sistema" (un "sistema discursivo") nos permite enriquecer aquel tipo de análisis tradicional. Hablamos otra vez de "discurso referido". Atendiendo a este concepto todo "discurso" es un "sistema de discurso" y expresa, por eso mismo, a veces una enorme riqueza, la casi totalidad del "universo discursivo" de una época y de una sociedad dadas.

Y a esto se añade el no menos genial descubrimiento de que la "palabra" (en particular la palabra "oral", como pretendía Platón en el *Fedro* y también la palabra "escrita", como pretendieron imponerla los sofistas en contra del arcaísmo platonizante), no es el único signo, aun cuando sea, eso sí, un signo relevante, genial descubrimiento, decimos que viene también a ayudarnos a superar aquella lamentable "pérdida de lenguajes".

Diríamos que en más de un caso no hay en verdad "pérdida de lenguajes" (porque históricamente se nos haya pasado la ocasión temporal como para captar una totalidad discursiva en su complejidad y riqueza), sino que hay una cerrazón nuestra para la comprensión y captación de otros lenguajes. En poblaciones ágrafas y, además enmudecidas por la opresión, suelen darse "manifestaciones conductua-

les significantes" que hacen que los gestos del cuerpo, o que ciertos actos de conducta, se conviertan en signos, sean signos, y más aún, dentro de los signos posibles lleguen a ser símbolos. Estas "manifestaciones" también integran un "universo del discurso" y serían, como las demás ininteligibles desde un micro-análisis.

CH: Así planteado el horizonte del "universo discursivo" aparece como muy vasto. ¿Cúales límites fijarse? ¿Es preciso atender a toda manifestación discursiva?

AR: De lo que hemos dicho se desprende que un análisis de la "totalidad discursiva" de una época y de una sociedad dadas (como hecho visto sincrónicamente o diacrónicamente, o con ambos modos metodológicos combinados) es una meta. Queremos decir que se presenta como tarea inagotable y frente a la cual tal vez lo que corresponde metodológicamente es intentar aproximaciones.

Esas aproximaciones pueden ser globales, en el sentido de limitarse a señalar las grandes líneas de un universo discursivo. Para ello se podría partir de ejemplificaciones de "discursos tipo", que expresan o ponen de manifiesto aquellas grandes líneas, aun cuando esos "discursos tipo" se nos presenten, dentro de lo que sería un tipo de análisis micro-discursivo, como pobres o de escaso valor significativo. Adquieren significación, por el contrario, desde la totalidad.

Otra aproximación, que también hemos propuesto, es la de intentar reconstruir el "universo discursivo" desde ciertos discursos que muestran un fenómeno al que hemos dado en llamar "densidad discursiva". Se trata de discursos que, de alguna manera, podrían sustentarse por sí mismos y hasta ser considerados como válidos por sí mismos. Mas no nos llevemos a engaño, si se nos presentan de esa manera es porque poseen tal riqueza interior, en lo que tiene que ver con el fenómeno de "referencialidad", que de hecho están mostrando la "totalidad discursiva" desde su escorzo, es decir, el escorzo desde el cual ellos la señalan, porque, eso sí, la señalan. Entendemos, por tanto, por "densidad discursiva" la cualidad de determinados discursos gracias a la cual podemos reconstruir a través de su múltiple referencialidad a las otras formas discursivas de la época, la "totalidad discursiva" de esa misma época. Lógicamente, siempre esa reconstrucción estará hecha desde aquel "discurso". Este tipo de análisis es el que puede ser aplicado a los grandes escritores latinoamericanos. Pensemos, por ejemplo, en la "densidad discursiva" del *Facundo*, o en la "densidad discursiva" de *Cien años de soledad*. El mismo García Márquez, en su célebre discurso pronunciado al recibir el premio Nobel, extendió el contenido referencial discursivo de su novela a la totalidad de la realidad discursiva latinoamericana; es decir, aplicó a su modo el método de que estamos hablando.

CH: ¿De qué manera funciona esto? ¿Cómo un discurso termina por reflejar, asumir, aludir a otros?

AR: Regresemos al concepto de "modos propios de referencialidad" y pensémoslo desde la problemática de los tiempos. Es claro, en este sentido, que hay épocas que se caracterizan por formas discursivas que le son específicas. De ahí que se pueda hablar de un "discurso romántico", un "discurso positivista", etc. Pero su definición no la vamos a dar ahora ateniéndonos a los criterios establecidos, sino que lo haremos tratando de señalar cómo se juega en cada caso la "referencialidad discursiva", es decir, cómo el "discurso romántico" asume las otras manifestaciones discursivas que integran el "universo discursivo" que le corresponde epocalmente. ¿Qué elude? ¿A qué alude? ¿De qué manera pretende hacernos caer en la ilusión de que estamos ante el único discurso válido e incluso posible? Es decir, el modo como se juegan las categorías de alusión, elusión e ilusión, de las que habló Althusser, nos permitiría señalar modalidades epocales. Con ello el análisis discursivo nos muestra una vez más la imposibilidad de sacar todo análisis de una contextualidad histórica, fuera de lo cual lo romántico se transforma otra vez en el objeto "puro" del idealismo.

CH: ¿Es posible otra referencia a su propia obra para ejemplificar lo que viene proponiendo?

AR: El método de la "referencialidad discursiva" (de los "discursos referidos") lo hemos intentado aplicar en nuestra obra *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, en donde hemos tratado básicamente la obra escrita de Juan de Velasco y de Eugenio de Santa Cruz y Espejo, y en nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*.

También es posible hablar de "grandes momentos discursivos" en América Latina. "Momentos" que generan impulsos discursivos acerca de nuestra realidad, y que marcan como hitos dentro de complejos procesos. Para el caso del Río de la Plata la literatura juvenil de la llamada generación de 1817 (Echeverría, con *La cautiva*; Sarmiento, con el *Facundo*; Mármol, con *Amalia*; Alberdi, con su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*; etc.), marcan un "gran momento discursivo" desde el cual se puede entender toda la problemática discursiva de la segunda mitad del siglo XIX o, por lo menos, hasta los años 1870-1880.

En ese sentido hemos encarado la problemática de la búsqueda del "discurso propio" en un Juan Bautista Alberdi, dentro de aquellos exponentes que mencionamos antes. Lo hemos hecho en la parte final de nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Se trataba de lograr una forma "discursiva propia" de una realidad a la que se quería ver como "propia". Ello implicaba un acto teórico, pero también un acto de voluntad, ambos incluidos en el

"discurso" que elabora el escritor. La problemática del discurso propio muestra, como otros de los conceptos metodológicos que hemos propuesto, que la realidad semántica no es puramente "eidética" (en el caso del "discurso de ideas") o no es puramente "figurativa" (en el caso del discurso figurado de la "tira cómica" o la "tira satírica"). Más allá de la "forma" (eidética o figurativa o las dos cosas a la vez) se encuentra lo axiológico. Hay un acto de voluntad y, junto con él, una posición ideológica (en el mal sentido del término). Y esta conexión entre lo formal (lo eidético y lo figurativo) y la voluntad dentro de la que se inserta lo ideológico, únicamente podremos entreverla, señalarla y denunciarla en nuestros análisis del "universo discursivo" si partimos precisamente del presupuesto de la existencia de tal "universo discursivo", presupuesto que exige aquella macro-lectura.

CH: Desde hace varios años viene trabajando usted en el campo de la historia de las ideas, dentro del contexto latinoamericano. ¿De qué manera han incidido los temas que venimos tratando en dicho campo?

AR: La problemática de análisis del discurso ha venido a renovar la historia de las ideas, quehacer que se lleva a cabo en América Latina desde los años 40 de este siglo. Ha producido la utilización de esos métodos un camino que podríamos llamar radical. No se trata ya de buscar los "filosofemas" implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores, sino de captar la inserción de tales "filosofemas" en el marco de una realidad conflictiva y heterogénea como lo es toda realidad social, más allá de la unidad que ofrece desde el concepto de "universo discursivo". De una historiografía "descriptiva" de las ideas, se ha pasado a una historiografía "explicativa" o, si se quiere, "genética".

La historia de las ideas no podía hacer oídos sordos a problemáticas tales como la que derivó, en su momento, de la "teoría de la dependencia", que imponía de modo definitivo el abandono de "fenomenologías", las que, en bloque, acabaron por mostrar su faz ideológica, es decir, su función ocultante o elitiva.

Del mismo modo, lo que podríamos caracterizar como una búsqueda angustiada de nuestra originalidad en materia de ideas, pasó a ser una cuestión de época, que afectó a algunos investigadores que no se habían librado del arrastre académico organizado, por lo mismo que académico, sobre "modelos" consagrados. También perdió sentido la revaloración de las "ideas transplantadas" que ensayó el circunstancialismo, según el cual "la circunstancia" (ya que la idea no es nuestra sino que viene de "afuera") nos hace originales. Se trataba de un academicismo mitigado, pero academicismo al fin. Lo único que hay de original es la realidad, y tan realidad es la nuestra como la de los demás pueblos del mundo. Nuestras "ideas" integran esa realidad, la constituyen y su originalidad le viene de ella (sin que interese la cuestión del "origen" de la idea o su

"aplicación peculiar"). Son parte de aquel universo discursivo, expresión directa de la realidad social.

Esta situación la hemos tratado de explicar en nuestro estudio, publicado en Quito, 1984, "La historia de las ideas, cinco lustros después".

CH: *¿Cómo entra el problema de la comunicación en todo este esquema de análisis?*

AR: La problemática del "universo discursivo" y la exigencia que va junto con ella, de estudios "macro-discursivos", se conecta inevitablemente con el tema de la comunicación.

¿Cuáles son las formas discursivas específicas de una época dada desde las cuales se intentó entablar la relación de comunicación? ¿Se puede hablar de formas epocales? Así lo creemos. Por lo mismo que la sociedad es un hecho cambiante y se enmarca dentro de los grandes fenómenos históricos, otro tanto sucede con el "universo discursivo" y las formas de comunicación del discurso empleado.

El estudio de la comunicación no puede prescindir de su propia historia, so pena de caer en el gravísimo error de creer que las formas comunicativas actuales son a-históricas. Rescatar el "universo discursivo" y junto con él la problemática de la comunicación significa, desde el punto de vista nuestro, sin más un rescate, ineludible, de la historicidad del hombre.

Y, por eso mismo, del papel que el hombre juega en ese proceso dentro del cual se encuentra inmerso, echando mano de las infinitas formas del lenguaje de que dispone, con las que enriquece la "palabra" como signo privilegiado, pero no único.

EL SIGLO XIX LATINOAMERICANO Y LAS NUEVAS FORMAS DISCURSIVAS

Plantearse la cuestión de las formas discursivas que habrían caracterizado el siglo XIX obliga, al mismo tiempo, a preguntarse acerca de los límites que marcan el comienzo y el fin de una época a la que concedemos unidad secular. En alguno de nuestros trabajos nos hemos preguntado, precisamente, qué es lo que ha de entenderse por "siglo XIX", inquisición que se justifica por lo mismo que se hace indispensable distinguir entre una noción cronológica de "siglo" y otra cultural que ha generado, precisamente, la expresión de "siglo cultural". El historiador Eduardo Camacho Guizado nos ha mostrado de qué manera los "siglos culturales" no coinciden necesariamente con los meramente cronológicos.

En nuestro trabajo al que hemos hecho mención, lo que nos proponíamos era everiguar los criterios desde los cuales se podría encarar una "lectura filosófica" del siglo, problema que no es ajeno -en verdad no puede serlo de ninguna manera- al interés que nos mueve en este momento, el de preguntarnos acerca de las "formas discursivas" epocales. Una lectura como la mencionada no puede, en efecto, prescindir de los modos a través de los que se han expresado las ideas, toda vez que la expresión no es ajena al contenido, más aún, hay contenidos que únicamente admiten determinadas formas. Y este principio nos parece de particular significación e importancia, precisamente, para nuestro "siglo XIX". De ahí que lo que habíamos dicho sobre qué podría entenderse por tal siglo pueda ser respuesta tanto para una investigación, la que nos habíamos planteado entonces, como para otra, la que nos interesa en este momento, a saber, la de las "formas expresivas"¹.

Por lo demás, el tema que ahora nos preocupa dilucidar, no es extraño al desarrollo histórico de los sistemas de comunicación, cuya tecnología surge

1 Cfr. nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*. Quito, Editorial Tercer Mundo, 1983, cap. "¿Qué se ha de entender por siglo XIX?", p. 179 y sgs./Eduardo Camacho Guizado, "La literatura colombiana entre 1820 y 1900", en la obra conjunta *Manual de Historia de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, Segunda Edición, 1982, tomo II, p. 615.

como exigencia de nuevas manifestaciones discursivas y, a la vez, condiciona a estas mismas. El siglo XIX fue testigo, en este sentido, de una de las grandes revoluciones tecnológicas de la Edad Moderna, el nacimiento de la prensa periódica que terminó por generalizarse, a fines de la época, como prensa diaria. "El diario, -se dice en el artículo "Journal" en el *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, en su edición de 1884- tal como lo comprendemos, es decir este potente medio de difusión del pensamiento, este rápido vehículo de los hechos, de las ideas y de las doctrinas, este auxiliar de todo progreso, es obra especial del siglo XIX". Y, más adelante, en el mismo artículo se dice que "Cada época de la humanidad, en su marcha, experimenta una necesidad nueva, encuentra el instrumento que debe satisfacerla; en el siglo XVI tuvo necesidad del libro, e inventó la imprenta; en el XIX, le hacía falta una difusión más rápida, instantánea, por así decir, y creó el diario -dice el articulista refiriéndose sin duda a las primeras rotoplanas- que produjo en el mundo de las letras una revolución tan grande como la invención de Gutenberg".

Como se verá por lo que decimos más adelante, la revolución tecnológica que produjo tan enorme impacto en los modos de intercomunicación social, el diario, no podía ser extraño en lo que se refiere a su espíritu y naturaleza, a las formas discursivas que nosotros consideramos propiamente típicas del siglo XIX, por lo mismo que aquel canal de comunicación y estas formas, tuvieron que ver de modo muy directo con un descubrimiento antropológico, el de la vida cotidiana, que a partir de entonces y hasta la fecha ha ido creciendo en significación e importancia. Por cierto, no al modo como esa vida aparecía reflejada en la sociedad neo-clásica, sino bajo las formas que inicialmente adquirió la problemática de la cotidianidad en manos de los grandes escritores sociales románticos. El costumbrismo, en efecto, si bien constituyó una de las notas propias de una primera etapa de la prensa periódica decimonónica, expresó algo que fue constante en este tipo de comunicación, aún mucho más allá de pasada la moda de la pintura de costumbres: el hecho de ser expresión de la sensibilidad que hizo posible una aproximación a la vida cotidiana de nuestros pueblos.

Ciertamente que el gran descubrimiento de los modos cotidianos de vida no respondió en todas partes a situaciones equivalentes. La creciente industrialización y la constitución de un proletariado en los grandes países europeos obligó a dirigir de modo ineludible la atención hacia un sector social, la antigua plebe, que amenazaba cumplir con un papel histórico por su cuenta. Mas, sucede que si en Francia y en Inglaterra, la problemática de lo cotidiano dependió de esa situación, no ocurrió lo mismo en la España de Mariano José de Larra, ni menos aún en la América Hispánica que muestra un abigarrado y complejo mundo de escritores interesados por nuestras costumbres. El chileno Vallejo (Jotabeche), los venezolanos Juan Vicente González y Fermín Toro, el colombiano Eugenio Díaz, el peruano Manuel Asensio Segura, los mexicanos Guillermo Prieto y

Manuel Payno, el guatemalteco José Milla (Salomé Jil), los argentinos Juan Bautista Alberdi (Figarillo) y Domingo Faustino Sarmiento, el cubano José María Cárdenas y Rodríguez y centenares más, han dejado, en épocas que para la mayoría de ellos eran de anarquismo, uno de los más ricos testimonios de nuestra realidad social que los positivistas no sólo no fueron, en general, capaces de recuperar, sino que, en una época en la que nuestras burguesías se aproximaban a una consolidación, cambiaron de signo. Lo más significativo del costumbrismo -que no respondió entre nosotros a las exigencias de una moda generada por los países industriales y colonialistas- tal vez no haya sido el descubrimiento de la cotidianidad, que nuestros neoclásicos del rococó ya habían captado y de modo muy interesante, como el hecho de la multiplicidad de formas coexistentes de vida cotidiana. Por detrás del costumbrismo se encontraba un nuevo modo de captación de la realidad social, que en nosotros fue -como lo hemos afirmado en otros lugares- uno de los rasgos tal vez más definitorios de nuestro hecho romántico. Si antes lo cotidiano se compaginaba únicamente con lo "sublime" de los neoclásicos, ahora había que aprender a leer también lo "bajo" ya que la vida se había salido de los salones y también andaba por las calles y los campos.

Por algún motivo el costumbrismo fue, entre otras coincidencias que podríamos señalar, contemporáneo en Cuba del surgimiento de la novela antiesclavista -recordemos el caso de Anselmo Suárez y Romero- y anunciador del indigenismo en la América nuclear andina, tal como puede verse en la obra literaria de la escritora peruana Clorinda Matto de Turner. Y si nuestro costumbrismo no respondió a la realidad social de los países industriales, tampoco tuvo el signo que mostró en la España del siglo XIX y en particular, en Larra, maestro indiscutible de tantos de sus seguidores en nuestras tierras. Noël Salomón ha señalado, en efecto, las diferencias fundamentales que muestra la pintura de costumbres en un Larra y en un Sarmiento como consecuencia de la distinta situación social. En los escritores hispanoamericanos, en general, acuciados por el problema básico de la creación de los nuevos Estados-nacionales, no tenía cabida ese "behaviorismo pesimista" típico del escritor español y la pintura de "cuadros" quedó enmarcada dentro de proyectos que excedían, en un sentido u otro, lo meramente descriptivo.

El escritor romántico y, en particular, el romántico social, no cultivó entre nosotros las letras por sí mismas, hecho que ha sido señal de refinamiento y de decadencia social más de una vez. Se trataba de escritores que se ponían a la tarea cuando tenían algo que decir y sus hábitos se aproximaban más al estilo periodístico de la época, ese al que, como luego veremos, se denominó "periodismo de ensayo", que a los estilos que se habrían de generar más tarde².

2 Noël Salomón. "A propos des éléments 'costumbristas' dans le *Facundo* de D.F. Sarmiento". Bulletin Hispanique, Bordeaux, tomo LXX, números 3-4 juillet-décembre 1968, p. 342-412.

Sin perjuicio de proponer luego otros criterios que nos podrán servir para una definición del siglo XIX como "siglo cultural" y que hemos anticipado en el trabajo nuestro que citamos en un comienzo, podemos decir por ahora, sin error, respecto de las formas discursivas y sus modos de comunicación, que aquel período podría ser determinado en sus límites siguiendo los momentos del desarrollo histórico del periodismo. No es casual que grandes escritores de la época fueran considerados como poseídos de lo que se llamó "diarismo" y que esta mentalidad e inclinación alcanzara a todas las formas de la producción literaria, desde el pequeño artículo hasta la elaboración de escritos de mayor alcance, como podrían ser la novela o ese otro tipo de escrito, ambiguo, polifacético y a veces increíblemente rico, al que sólo cabe llamarle "ensayo".

En verdad, es necesario dejar aclarado que tanto "diarismo" como "ensayismo" fueron dos espíritus o tendencias que colorearon a todos los medios de comunicación y a la totalidad de los géneros literarios, en un sentido u otro. Aquella importancia de la vida cotidiana con su rica y contradictoria diversidad que exigía su captación y su descripción y aquella realidad social que en la casi totalidad de los países hispanoamericanos alcanzó una inestabilidad y plasticidad que imponían formas discursivas acordes con esos caracteres, fueron fenómenos que cubrieron históricamente una de las épocas más hondamente vividas por nuestros escritores. Como consecuencia de lo dicho, la literatura no podía dejar de ser nacional, toda vez que el gran descubrimiento era, precisamente, esa realidad indefinible, integrada por modos de ser diversos con los que los pueblos van haciendo su vida de cada día. Ni Brasil, que no tuvo un proceso anárquico en sus orígenes nacionales, al modo como sucedió en la casi totalidad de los países americanos de lengua castellana fue excepción a esta necesidad de una literatura americana y de un nacionalismo literario. Ahí está la obra de José de Alencar que sobrevive a los tiempos por ese impulso fecundo que, de un modo u otro, fue compartido por los románticos iniciales en todo nuestro continente.

Pero, volvamos a una de las más típicas formas expresivas de ese vasto fenómeno que fue el "diarismo", a saber la "prensa periódica". Tal vez podríamos decir que el paso del periódico ocasional -mensual, quincenal o semanal, entendiendo la enumeración como un progresivo acortamiento de periodicidad que culminó en el "diario" propiamente dicho- marcó el espíritu del nuevo siglo y separó el periodismo primitivo característico del XVIII y primeras décadas del XIX, del que se habría de desarrollar a partir de 1830, fecha que abre un proceso que culminaría en la década de los 70, por lo menos en nuestros principales centros culturales, con la primera prensa diaria. Por otra parte, el periodismo de esta época, aun cuando muestra un desplazamiento del interés por el costumbrismo como espíritu típico de las décadas que van del 30 al 50 aproximadamente, no dejó de ser, tal como se lo ha llamado, "periodismo de ensayo" o "periodis-

mo de crítica y de opinión". El desplazamiento hacia la publicación diaria de tipo "informativo" marca el límite como también el inicio de una nueva época en la que la "noticia" acabará teniendo más peso que "la opinión". El hecho no es ajeno a la maduración de la sociedad capitalista y, junto con ello, a la constitución definitiva del poder burgués en el mundo, en una época en la que los "ensayos" y las respuestas provisorias, habían perdido significación frente a una sociedad que se consideraba y sentía plenamente consolidada³. Lógicamente, el espíritu "informativo" que acabó por dar la nueva tónica suponía un cambio en la comprensión de la vida cotidiana y, al mismo tiempo en la actitud ante ella ya que de un deseo de "comprensión" de la misma -cualquiera fuera la intención segunda de esa actitud comprensiva- se pasó a los primeros intentos sistemáticos de control y manejo de la cotidianidad. Desde la información se intentó regular el sistema de códigos y la tabla axiológica con los cuales se había de juzgar el ser y se había de propugnar el deber ser de la cotidianidad -deber ser proyectado en la gran etapa de ensayo- de acuerdo con los intereses de los grupos de poder y las nuevas circunstancias sociales tanto internas como externas.

Demás está señalar la estrecha correlación que hay de todo este proceso que estamos describiendo con el vasto plan de "educación popular". Aquella prensa diaria o simplemente periódica, que desplazó al "periodismo de ensayo" o "periodismo de ideas" de las décadas 1830-1870, abrió, en verdad una nueva época o, si se quiere, un nuevo "siglo", el nuestro⁴.

Ahora bien, aquel "periodismo de ensayo" dio cabida en su seno al "folletín", importante forma expresiva a través de cuyas "entregas", con sus cortes muchas veces inteligentemente establecidos, se anticipó a un público ávido de "lectura cotidiana", un tipo de libro que nunca desmentiría su origen. El ejemplo más estudiado es el que ofrece el *Facundo* (1845) sarmientino.

Nada más expresivo de ese espíritu de "diarismo" que la accidentada historia del escrito de Simón Rodríguez al que, para simplificar, lo llamaremos simplemente *Sociedades americanas* (1828-1842). Se trata de una obra de pretensiones en cuanto fue pensada para libro, según nos lo dice el propio autor,

3 Renán Flores Jaramillo. *La Prensa en Hispanoamérica*. Madrid, Editorial La Prensa Española, 1976 y Emilio Carilla. *El Romanticismo en la América Hispánica*. Madrid, Ed. Gredos, 1975, tomo II, cap. "El periodismo".

4 El "periodismo de ideas" tuvo antecedentes anteriores a la década de los 30, fecha que debe tomarse en sentido aproximado. Al respecto véase nuestro libro *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*. Mendoza (Argentina). Ediciones de Extensión Universitaria, 1968. Lógicamente también se extendió más allá de los 70 tal como lo hemos mostrado en otro de nuestros estudios sobre periodismo regional *La Literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del diario "El Debate" (1890-1914)*. Mendoza, Extensión Universitaria, 1963.

pero que por motivos de elaboración de su temática, como también por razones económicas, fue creciendo a través de los años en sucesivas aproximaciones. Si nos atenemos a una declaración con la que se abre la edición hecha en la Imprenta del Mercurio de Valparaíso, en 1840, Rodríguez iba lanzando "cuadernos de diez pliegos", como "para no truncar los capítulos" y sugería al lector que los juntara y formara con ellos el libro que no podía publicar y que, además, si nos atenemos al tipo de comunicación propia del diarismo, podemos suponer que no quería hacer. Los "cuadernos" o "cuadernillos" que iban saliendo para ser sumados por el lector jugaban, en cierto modo, el papel del "folletín" que integraba las páginas del periódico y también del "folleto" en el sentido que veremos se dio más tarde en otros escritores.

Nos referimos a un cierto tipo de "folleto" que jugaba con una forma de temporalidad de alguna manera periódica, pero que pretendía a su vez, sobrepasarla. Para el caso, nada más interesante que revisar la historia de las primeras obras de Juan Montalvo, nacidas como folletos publicados expresamente bajo la forma de prensa periódica y reunidos más tarde como libros, los que, así como el *Facundo* y las *Sociedades americanas*, mantienen fuertes rasgos que delatan su forma de nacimiento. *El Cosmopolita* (1866-1869) y *El Regenerador* (1876-1878) son interesantes ejemplos de lo que venimos diciendo⁵.

Más tarde, al finalizar el siglo -que fue, en verdad, el gran siglo de la folletería- aparecerá un tipo de libro que será escrito como tal desde un primer momento y con el que comenzarán a perderse las formas comunicativas de transición entre una institucionalización y otra de las mismas. Tal vez podríamos afirmar que la "normalización" que condujo al libro fue un hecho contemporáneo de la aparición de la "prensa diaria".

La nueva comprensión de la vida cotidiana y el desarrollo de la prensa periódica, como del mismo modo, junto a esta última, el de las otras formas de co-

municación determinadas por el "diarismo", nos sirven, pues, para intentar una primera determinación de nuestro siglo XIX.

Para un señalamiento más cabal del valor que poseen esos dos hechos, es importante asociarlos con el desarrollo histórico de la burguesía europea y, a su vez, de nuestras pre-burguesías. En la etapa ilustrada y neo-clásica, que es a su vez, la del "periodismo primitivo" iniciado entre otros en 1722 con *La Gaceta de México* pero generalizado recién a fines de siglo, la burguesía comparte en los países colonialistas europeos el poder con la aristocracia y sostiene los ideales de la monarquía absoluta; luego de la Revolución Francesa, inicia de modo abierto su etapa de clase social emergente, para concluir, pasado mediados de siglo -la fecha de 1871 tiene particular significación- en su etapa final de clase consolidada. Pues bien, el siglo XIX concluiría, como fenómeno propiamente decimonónico, la etapa de emergencia de la clase burguesa y si bien el proceso de consolidación queda dentro de sus marcos cronológicos muestra ya la apertura hacia un nuevo siglo.

Desde el punto de vista nuestro latinoamericano y atendiendo a nuestra situación de dependencia, el momento emergente coincide con la etapa que hemos denominado del "Interregno" o del "Neo-colonialismo" y, el de consolidación, con la del "Imperialismo". De ahí que nuestros románticos y los racionalistas espiritualistas que las siguieron y que expresaron la emergencia de nuestras burguesías, puedan ser considerados propiamente decimonónicos, mientras que nuestros positivistas y los idealistas que vinieron después, se nos aparezcan en el momento de consolidación, con un pie en un siglo y con otro en el siguiente. No está demás aclarar -aun cuando no nos ocupemos expresamente del asunto- que los fenómenos de emergencia y consolidación revistieron para nuestras burguesías, aspectos que las diferencian fuertemente de las burguesías europeas, en particular la de aquellos países con los que, destruido el poder hispánico, entramos en relación de dependencia. Como tampoco es necesario alertar acerca del diverso valor que la palabra "dependencia" tiene dentro del mundo mercantilista del Estado Imperial Español, y, a su vez, dentro de una nueva sociedad mundial, la del capitalismo francés o inglés.

Atendiendo a los modos expresivos podemos aventurar la tesis, ya enunciada en alguno de nuestros trabajos, de que el paso del momento de emergencia al de consolidación coincidió en líneas generales, con la quiebra de las formas expresivas institucionalizadas, tal como venían impuestas en particular a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y la apertura hacia una nueva institucionalización, precedida de una etapa de búsquedas sumamente novedosa y fecunda. El paso del "ensayo" -aun cuando la literatura dieciochesca ha tenido su forma propia ensayística bastante generalizada e importante- al "tratado", tal como se

⁵ El paso del "folletín" al libro, a propósito del *Facundo*, ha sido estudiado por Paul Verdevoye en su obra *Domingo Faustino Sarmiento: éducateur et publiciste (entre 1839 et 1852)*. París, Imprinta de Jouve, 1963; la compleja suerte de los impresores de Simón Rodríguez ha sido estudiada, entre otros, por Pedro Grases en su escrito *La peripecia bibliográfica de Simón Rodríguez*. Caracas, Publicación de la Universidad Experimental Simón Rodríguez, 1979; a su vez, el paso del "folleto periódico" al libro, tal como se da en Montalvo, lo hemos señalado en *El pensamiento social de Juan Montalvo*, edición citada, "Preliminar". Acerca de los orígenes dieciochescos de estas formas de comunicación en el siglo XIX, véase lo que decimos en nota 2 de p. 11 de la misma obra. Hemos sostenido, además que uno de los antecedentes más curiosos del periodismo ecuatoriano se encuentra en ciertos "folletos periódicos" publicados por el Obispo Pérez Calama. Véase nuestra obra *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1984, tomo II, p. 41 nota.

lo acabó entendiendo al finalizar el siglo, es coincidente con el paso del "periodismo de ideas" al "periodismo de información", el que no por casualidad desplazará su interés, conforme con el espíritu generalizado por el positivismo, hacia el "hecho". Otro tanto hemos de decir del paso del libro nacido del "diarismo", al libro surgido dentro de un nuevo contexto. Atendiendo a los intereses de una historia de las ideas, no cabe duda alguna que el material que ofrece el periodismo anterior a la etapa de imperio del espíritu informativo, ha sido y es de una riqueza incuestionable.

Otros criterios hay, además, que pueden servir para una definición del siglo XIX como "siglo cultural". Nos atendremos ahora a los que hemos señalado en nuestro estudio sobre *El Pensamiento social de Juan Montalvo*. En él nos preguntábamos acerca de "los aspectos específicos del siglo" interesados como historiadores de las ideas en la determinación de los "límites" epocales de lo que podría considerarse como pensamiento decimonónico. Aquellos límites podrían ser fijados, tal como decíamos y como una de las posibles vías a elegir, desde el concepto de "mayor densidad histórica discursiva" de los escritores que cronológicamente caen dentro de la época a estudiarse y ello sin perjuicio de otras formas expresivas que no necesariamente constituyen manifestaciones de lo que se podía entender como "cultas". El criterio propuesto no significa un encerrarse dentro de manifestaciones elitistas de pensamiento y ello porque, conforme con el método de lectura que proponemos, la "riqueza discursiva", en particular en los grandes escritores reconocidos como tales precisamente por esa "riqueza", se pone de manifiesto en la presencia, directa o indirecta, de la totalidad discursiva de la época. La aparición de este tipo de textos marcaría lo que hemos querido señalar con el concepto de "mayor densidad histórica" del pensamiento de una época dada. En efecto, si el pensamiento de escritores-decimonónicos tales como Simón Rodríguez, Francisco Bilbao, Miguel Antonio Caro, Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Montalvo o José Martí, se nos presenta como "rico", lo es en la medida en que esos escritores -con las diferencias que son dables de señalar en cada caso- elaboraron un discurso a través del cual podemos saber no sólo de los grupos o clases sociales que presentan, sino también de los otros grupos o clases sociales. Ciertamente, que esa riqueza no se nos ofrecerá desde análisis meramente textuales o a partir de una noción limitada de textualidad. En este sentido, pues, la "riqueza discursiva" se nos presenta como "pluralidad discursiva", aun cuando haya voces silenciadas o voces reformuladas desde los intereses que mueven la organización del discurso y conforme a lo que bien puede ser considerado como "política discursiva".

Pues bien, desde esa noción de "mayor densidad histórica" referida al discurso -mayor "densidad" o "riqueza" que obligó a adoptar formas discursivas específicas que no fueron ajenas, todo lo contrario al "diarismo" y al "espíritu

de ensayo"- podríamos aventurar otra hipótesis acerca de lo que podría ser tanto el "comienzo" como el "fin" del siglo XIX desde el punto de vista no ya exclusivamente de una historia de las ideas, sino también de sus formas expresivas. Por cierto, esos límites habrán de ser determinados en función de otros momentos o etapas históricas dentro de los cuales también se puede hablar de la producción de discursos y sus formas de manifestación que de modo equivalente hacen de "núcleo" de una totalidad discursiva. Así, por ejemplo, pensemos en las modalidades que podrían ser señaladas a propósito de las formas de pensamiento y sus manifestaciones expresivas que fueron propias de los escritores de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y que, si nos atenemos a los autores mencionados antes, no serían plenamente decimonónicos aun cuando se proyecten ya hacia lo que nos parece ser "siglo XIX". Se trata de lo que podríamos considerar como el pródromo del siglo, integrado por escritores que se nos presentan en esas franjas históricas en las que un siglo fenece y otro comienza a tomar textura propia. Pensemos en intelectuales y políticos como el cubano José Antonio Caballero, el colombiano Ezequiel Rojas, el argentino Bernardo de Monteagudo, el mexicano José María Luis Mora o el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, personajes desde los cuales se podría intentar para su época la aplicación de un método semejante. ¿Son ellos hombres del "siglo XIX"? Diríamos, sí y no.

Si regresamos a algunos de los temas ya señalados, podríamos afirmar que las nuevas manifestaciones expresivas estuvieron fuertemente condicionadas por otro proceso, -del que ya hemos hablado pero que viene al caso que nos ocupemos de él nuevamente- no menos importante y profundo al que, en líneas generales, se lo ha denominado de la "Organización nacional". Se trataba de organizar la nación, es decir, de crear los Estados-nacionales, por donde la exigencia de organización era, sin más, e inevitablemente, de "estatización" frente a una situación de "desestatización" y de manifestación un tanto libre e incluso caótica de lo que se entiende como lo "nacional".

No podríamos hacernos una idea de lo que para los grandes escritores decimonónicos se presentó como "nación" si no tuviéramos en cuenta el hecho social que marca el inicio de la nueva época, las Guerras civiles que se desataron en la mayoría de los países hispanoamericanos, con diversa suerte, duración e intensidad, luego de concluidas las de Independencia. Si estas últimas habían permitido a los hacendados y comerciantes criollos el acceso a la vida política, con lo que completaron el poder económico que ya ejercían antes de esas Guerras, las siguientes, las Civiles, mostraron la aparición de otro sujeto histórico que de modo inorgánico y espontáneo vino a amenazar los proyectos de unidad y de estabilidad social en los que habían soñado los Libertadores. Las montoneras, las diversas formas de bandidaje, fueron tal vez las manifestaciones extre-

mas de ese fenómeno, sin contar los inúmeros alzamientos campesinos que los hombres cultos de las ciudades llamaron "anarquía" y consideraron, en algunos casos agudamente -tal el caso de Sarmiento- como una verdadera "guerra social". Lógicamente esas masas del campesinado fueron asimismo movilizadas por hacendados de claro sentido feudal que lanzaron las campañas contra las ciudades. En ese momento, tal como puede vérselo en los textos de Simón Rodríguez y del mismo Sarmiento, por ejemplo, se vivió esa realidad social como regresiva -se la justificara históricamente o no- en el sentido de que el Estado como superestructura jurídica ordenadora de la vida humana, había "desaparecido". Habían quedado, digámoslo así, desnudos, elementos que integraban la "nación". Lógicamente nunca desaparecieron por completo las formas superestructurales en cuanto que es muy difícil pensar la existencia de algo así como lo "nacional puro", como tampoco aquel "quedar al desnudo" de que hemos hablado pretende mentar la existencia de una especie de realidad subyacente o de sustancia a la cual acaecen accidentes, sean ellos formas estatales o modos de producción. De hecho no existe ni un "Estado puro", ni una "nación pura", aun cuando sea posible hablar de la extinción de formas estatales que dejan liberadas formas sociales y manifestaciones culturales más de base.

Esa "nación" cuyos elementos habían quedado "al desnudo" no era algo sin voluntad política, tal como lo afirmaron los románticos alemanes de fines del siglo XVIII y tal como lo han seguido entendiendo y aplicando a nuestra realidad hispanoamericana aquellos que no han calado en el trasfondo ideológico de aquellos teóricos⁶, sino, en todo caso, con una voluntad espontánea e inorgánica. La noción de inorganicidad nos explicaría en este caso los alcances de una espontaneidad que pareciera ser incompatible con lo voluntario. Frente a esa situación y ante lo que se entendió como un proyecto de Estado confuso y bárbaro, los representantes de las clases cultas ciudadanas, fueran "liberales" o "conservadores", elaboraron un proyecto de Estado el que había de ser movillado, casi sin excepciones en contra de aquella "nación". En verdad, así anun-

ciada, la fórmula no era nueva en cuanto que en la última etapa de la colonia española, en particular durante la segunda mitad del siglo XVIII, la represión de las masas campesinas mostró un fenómeno semejante. Había sin embargo una diferencia que es la que va de la comprensión neo-clásica de la vida cotidiana, a la comprensión romántica. Ahora era el Estado -un Estado en ciernes, tal como lo hemos dicho- contra una nación a la que se la miraba concediéndole una presencia histórica que antes le había sido sistemáticamente ignorada. Y esa mirada llegó a ser, en algunos casos, de simpatía, aun cuando el proyecto político obligara luego a negar las propias raíces "nacionales" del escritor. Dejando de lado la cuestión de la simpatía o de la antipatía, que también tuvo su importante expresión, ese reconocimiento y ese modo nuevo de anteponer, aun cuando fuera en las intenciones, lo "estatal" frente a lo "nacional", se dio en obras tales como el *Facundo* en la primera mitad del siglo y *Las Catilinarias* de Montalvo, en la segunda. Claro está que la antipatía montalvina por lo popular hizo que su escrito fuera en verdad menos contradictorio que la célebre obra sarmientina, aun cuando ello haya sido a costas del valor literario del texto.

Y por cierto, cuando decimos que fue "contra la nación" pensamos el hecho como un enfrentamiento entre los integrantes de la clase propietaria, de cualquier color que fuera -clase fuertemente proclive durante todo el siglo XIX a la imitación de modelos extranjerizantes- con las clases de los desposeídos, integrada por la enorme masa del campesinado y otros sectores sociales que si bien se encontraban por encima, sufrían diversas formas de explotación. En ellas el poder político inorgánico hacía que prevalecieran los elementos "nacionales" por sobre lo "estatal".

Las masas populares se autorreconocían a través de formas culturales arraigadas en ellas, muchas de las cuales provenían de imposiciones derivadas de programas políticos orgánicos, característicos de la estructura estatal anterior, la del Estado-colonial español. De este modo, un nuevo Estado en proceso de conformación y nacimiento entraba en relación de contradicción, una vez más, con los elementos nacionales que habían adquirido consistencia y en la medida en que estos factores le impedían el desarrollo histórico.

Si tenemos en cuenta que esa contradicción se vio agudizada por un cierto nivel de conciencia política adquirido por las masas populares, relacionado con una fuerte movilidad social de las mismas, tendremos una de las claves para la comprensión de aquel "diarismo" y de aquel "espíritu de ensayo" que condicionó fuertemente, por lo menos en los inicios, las formas expresivas y de comunicación.

Toda nuestra América se presentará como una realidad inorgánica y a su vez plástica, frente a la cual no cabían respuestas definitivas. El viejo espíritu de origen ilustrado que únicamente veía las cosas desde lo político, vino a ser profundizado mediante una visión social, abriéndose de este modo las puertas para

6 No se ha prestado suficiente atención al papel ideológico de la célebre obra de Herder *Ideas sobre la historia de la humanidad*, tan leída en su versión francesa por nuestros románticos. Su resonancia proviene, en parte, de su clara posición en favor de la burguesía, en contra del absolutismo estatal prusiano. Nada más eficaz que presentar a lo nacional como "lo natural" y "lo espontáneo" y a lo estatal (expresado históricamente por Prusia) como "artificial" como fruto de una "voluntad", por lo mismo que no-natural. Si la "naturaleza" (lo nacional) es lo que permanece, la sustancia, lo "artificioso", "voluntario" o simplemente "político" (el Estado) ha de adecuarse a aquella. La verdad histórica es que ni los propios románticos alemanes dejaron de poner en práctica los aspectos políticos propios de esa realidad, de la que señalaban como "lo nacional", ni dejaron de actuar en la medida en que fue necesario modificarla. Y esa actitud mal podría ser considerada como un resabio ilustrado.

la expresión de lo que fue nuestro espíritu romántico. La utopía constitucionalista que mostraba una "razón de Estado" -de un Estado, por otra parte, inexistente- desde la cual se trataba de "ordenar" lo nacional estaba destinada, por lo menos en lo inmediato, al fracaso. Podría decirse que la utopía no estaba tanto en las propuestas constitucionalistas como en el no-lugar desde el cual se hacían. Faltaba una profundización del momento descriptivo que con los románticos sociales acompañarían siempre a toda proyectiva, así como a su manera lo harían más tarde los positivistas, sus herederos⁷.

La nueva nacionalidad que necesitaban los tiempos -frente a la que había imperado con los ilustrados- había de abandonar los deductivismos y los esquemas simples para intentar explicar la complejidad de los hechos a partir de ellos.

Tendría que abandonar, del mismo modo, las formas expresivas establecidas. El tratado jurídico divulgado por los lectores de Jeremías Bentham, sería repudiado no sólo porque el "utilitarismo" revestía peligros en un proceso en el que parecían haberse quebrado todos los códigos, sino porque no se adecuaba como canal expresivo, a una realidad distinta.

Esta es la situación que de modo valioso nos presentan los escritos juveniles de Juan Bautista Alberdi, un escritor que con el seudónimo de "Figarillo" había intentado seguir por esos mismos años los pasos literarios de Larra. El *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, del año 1838, obra que pretende ser, tal como lo declara en el mismo título "una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina", nos muestra aquel cambio de situación al que nos referíamos. La exigencia que surge claramente de sus páginas, de adecuar y sujetar lo discursivo a otros planos a los cuales se les comienza a dar una real presencia histórica, hace de este escritor uno de los antecedentes de un tipo de intelectual comprometido que con las distancias y matices del caso, anticipa lo que ahora se entiende como "intelectual orgánico"⁸.

⁷ El paso de una visión política hacia una comprensión social, que constituyó a nuestro juicio, el paso de la mentalidad ilustrada a la romántica (dentro de la cual lo político fue asumido desde una categoría nueva para la época, la de lo social), lo hemos señalado en varios de nuestros trabajos. Véase el libro *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1984. Los dos momentos del discurso de tipo social, tal como se dio entre nosotros, lo hemos estudiado en el prólogo "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador", al libro de Alfredo Espinosa Tamayo *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1918), Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979.

⁸ Juan Bautista Alberdi *Fragmento preliminar al estudio del derecho, acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina*. Buenos Aires, Imprenta de la Libertad, 1838. Los textos que citamos y comentamos pertenecen al "Prefacio", en particular al cap. III del mismo, titulado "Algunas explicaciones sobre la forma y carácter de este Fragmento".

Por lo demás, esa propuesta de elaboración de una discursividad apropiada a los tiempos, se funda en un importante concepto de razón que no es entendida ya como el modo de ser, sino como el modo de ver, en otras palabras, no como la "razón", sin más, sino como el modo de dar razón. Hay, pues, formas distintas de razón, una de las cuales fue precisamente la del racionalismo, incluyendo en él a los ilustrados a pesar de su apertura hacia lo empírico y no cabe, por tanto, hablar de aquella, sino de la racionalidad de una época, que es su razón la que da cabida en su mismo seno a lo que para otros se habrá de presentar como sinrazón.

Y si la razón, como racionalidad, entraba en ese movimiento, no podía dejar de sucederle de otro modo a los discursos a través de los cuales había sido expresada; discursos a los que se les había atribuido, sin embargo, una perennidad ilusoria que habría de llevar, como lo dice el propio Alberdi, a "la eterna y estéril invocación servil de un texto chocho, reflejo infiel y pálido de una *faz efímera de la razón*". Y si el *logos* se convertía en la *lógica de una época*, el otro *logos*, la palabra, no podía escapar a los marcos de una *gramaticalidad* así mismo epocal.

Tanto la razón (*ratio*) como la palabra (*verbum*) debían, pues, estar sometidas a esos dos sistemas cambiantes de códigos a los que el genial Simón Rodríguez llamaría en aquellos mismos años, la "lógica" y la "gramática" de los pueblos y de los gobiernos.

Alberdi rechaza, pues, en su *Fragmento*, como condición de posibilidad del mismo "la autoridad antojadiza y decrépita de una palabra desvirtuada", por lo mismo que los "axiomas", es decir, los sistemas de códigos, "quieren ser modificados, quieren ser reconstruidos por un orden respectivo al nuevo sistema de relaciones ocurrentes". No pueden regir los mismos principios valiosos (axiomas) cuando la realidad misma sobre los que se sustentaba su validez, había cambiado. Podríamos decir que lo que intuye Alberdi es que a una racionalidad corresponde necesariamente una discursividad que le es específica⁹.

Pues bien, tal discursividad es la que se encuentra dentro de un espíritu que es el de esta época de convulsión y ahondamiento, el "espíritu de ensayo". Alberdi entiende que el mismo caudillo de las pampas que gobierna las Provincias Unidas del Río de la Plata, Juan Manuel de Rosas, está llevando a cabo un "ensayo": se trata del primer gobierno en la historia argentina en el que se intenta gobernar con el apoyo de los estratos sociales campesinos. La vieja contra-

⁹ La diferencia que aquí establecemos entre los términos "razón" y "racionalidad" la hemos expresado en nuestro estudio ya citado *El pensamiento social de Juan Montalvo*, p. 148 y 178.

dicción que en la segunda mitad del siglo XVIII volvió las ciudades contra los campos en las colonias españolas, generando primero las formas cultas del barroco y luego, las del neo-clasicismo, se dio vuelta: la campaña pastora se volvió contra la ciudad, la sometió a sus intereses de explotación ganadera por parte de los propietarios feudales de los campos y la tiñó de "ciudad campesina" dando entrada y presencia a un hombre que de modo permanente habría sido repudiado como "bárbaro" o "salvaje". El gran ensayo, ciertamente novedoso y no exento de negaciones del "progreso del siglo" -por lo menos para los liberales de la época- era el de establecer un gobierno de la ciudad, desde la campaña. Por algún motivo los enemigos del rosismo llegaron a hablar de un "socialismo" y más de un socialista europeo, de los llamados utópicos, intentó aproximarse a Rosas.

Aquel hecho se les presentaría a los jóvenes intelectuales rioplatenses, si nos atenemos a los sugerentes textos alberdianos, como un reencuentro con las raíces de lo nacional, como si los elementos que aparecían entonces como constituyentes de la nación, despojados del velo bajo el cual habían estado cubiertos, se hubieran hecho presentes y como la argamasa sobre la cual se habría de dar el paso hacia los futuros Estados nacionales, hispanoamericanos. Lo nacional se presentaba imponiendo un nuevo derecho acorde con su naturaleza; de lo nacional surgía o había de surgir el Estado, que unido de modo no incongruente con esa fuente nutricia de la realidad de nuestros pueblos, habría de ser propiamente aquel Estado-nacional ya mencionado. Mas, esto debía ser ensayado: "...podemos decir -afirmaba Alberdi- que esta concepción no es otra que el sentimiento de la verdad profundamente histórica y filosófica, que el derecho se desarrolla bajo el influjo del tiempo y del espacio. Bien pues: lo que el gran magistrado -dice, hablando del Brigadier General, Juan Manuel de Rosas- ha ensayado de practicar en la política, es llamada la juventud a ensayar en el arte, en la filosofía, en la industria, en la sociabilidad: es decir, es llamada la juventud a investigar la ley y la forma nacional del desarrollo de estos elementos de nuestra vida americana sin plagios, sin imitaciones, y únicamente en el íntimo y profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas".

Ahora bien, si era posible proponer que se ensayara sobre los diversos "elementos de nuestra vida americana", no se debía a que había un modelo de ensayo de carácter meramente político, tal como podría desprenderse. El movimiento histórico que encarnó el rosismo en las Provincias Unidas del Río de la Plata, no respondía a planteos "políticos", por el estilo de la mentalidad ilustrada, se trataba, en todo caso, de un "ensayo político" asentado sobre una comprensión social. De ahí que Alberdi pueda concluir afirmando la necesidad de

avanzar hacia un "profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas". Ensayismo y visión social de los problemas -esto último es lo que marca el nivel de profundidad- fueron matices concomitantes y paralelos dentro del despertar de la conciencia de nuestros románticos de primera hora, aun cuando ese hecho definitorio del romanticismo hispanoamericano -por lo menos en su momento para nosotros el más significativo- fuera abandonado luego por otros matices, que pueden ser considerados, sin duda, como románticos, mas, que significan la supervivencia descolorida de una sensibilidad nacida con ese impulso que es el que habrá de renacer en nuestros pueblos cada vez que se juegue verdaderamente su destino.

¿De qué manera el "espíritu de ensayo", se reflejó en las formas expresivas? Alberdi destaca el valor provisorio de la nueva literatura, en cuanto que es "expresión sumaria -según nos dice- de un momento del pensamiento"; se trata de libros -como es el *Fragmento*- "que se hacen en un momento y se publican sobre la marcha" y no de libros definitivos que pretenden ser "expresión de la vida entera de un hombre". No podía darse una caracterización más clara de lo que entendemos por "espíritu de diarismo". Aquella provisoriedad supone y a la vez exige una continuidad en la tarea ensayística: el ensayo requiere del ensayo; es tan sólo un esbozo de la realidad en un momento de la misma que implica la exigencia de ver otros "flancos". De este modo, Alberdi entiende el ensayo como una tarea esencialmente temporal, desarrollada indefinidamente a través de momentos. "Comenzamos una vida que tenemos que revelar más completamente". Aquella misma provisoriedad ofrece sus ventajas frente a los escritos que pretendan ser definitivos respecto de su contenido y que son, por eso mismo, obras "sin reparación posible"; no se trata de enunciar verdades doctorales, sino de expresarlas "con candor y buena fe", convencidos de que siempre podrán ser corregidas gracias al modo como son enunciadas. Este mismo hecho da un nuevo sentido a la tarea del "crítico", quien debe ser no quien enjuicia de modo definitivo y externo una obra, sino alguien que se suma al espíritu mismo del ensayo y se convierte en auxiliar del escritor. Alberdi lo dice claramente "Queremos críticos colaboradores". La provisoriedad supone, además, otro carácter fundamental del ensayo: es un aprendizaje. Su punto de partida es la conciencia de no saber: "La ignorancia nos pertenece". "No estamos obligados a saber todo". Estamos en una escuela, somos, según él mismo nos lo dice, "escueleros". "Escribimos para aprender, no para enseñar, porque escribir es muchas veces estudiar" y "no podemos enseñar lo que nosotros mismos vamos a aprender".

Provisoria significa, además, "fragmentarismo". El título de la obra de Alberdi, responde, pues, de modo preciso a su espíritu. Lo ha llamado *Fragmento preliminar al...* Es decir, no pretende darnos toda la ciencia del derecho -como de alguna manera logró hacerlo Bentham con lo que bien podríamos considerar

como la "enciclopedia jurídica" de la época- sino tan sólo una parte; las otras vendrán luego. La obra del ensayista es fragmentaria y se conforma con eso por lo mismo que hace a su propia naturaleza; no se ubica generalmente de lleno en el corazón mismo del saber buscado, sino que lo margina, realiza un rodeo tratando de ver sus límites y, en tal sentido, se coloca antes de ellos mismos, es preliminar.

Frente a los típicos libros de enseñanza universitaria, libros de pretensión académica, áulicos, el ensayo está volcado vitalmente hacia el lector. Posee una íntima vocación social que lo lleva a ponerse enfrente de todo saber pretendidamente objetivo y fríamente científico. De acuerdo con esto Alberdi lo define diciendo que "es más que todo este fragmento un sacudimiento violento y oportuno a los espíritus jóvenes". No se pretende con él agradar y a la vez no se tiene miedo de provocar el desagrado. "Mi obra cumplirá su destino, si merece cumplir uno, y no cometeré el error de callar la verdad, con inclinarme ante una preocupación", vale decir, ante un prejuicio.

Así como la provisoriedad del ensayo nos disculpaba de nuestros posibles errores de contenido, su intención social nos libera -piensa Alberdi- de "los frívolos ornamentos del estilo". "¿Tu lenguaje penetra, convence, ilumina, arrastra, conquista? Pues es puro, es correcto, es castizo, es todo". No se trata ya de la retórica de los neo-clásicos, se ha abierto el camino para otra. "La legitimidad de un lenguaje no viene ni puede venir sino del pleno desempeño de su misión". El deseo de encontrar "el fondo de las cosas" se sobrepone "a las frases y a las palabras" y le da su propio "estilo", así como el ansia de compartir las verdades, rompe con los estilos establecidos y lleva a hablar de una especie de "muerte de los estilos". Por otro lado, aquel "contenido" no es el de un pensar meramente universal -no se trata de universales abstractos- sino que es un pensar preocupado por su ineludible subordinación al espacio y al tiempo, un pensamiento nacional. Esto último enlaza a su vez con otras afirmaciones relativas a la naturaleza de la lengua. Ella no sólo ha de adecuarse a la vocación social del ensayo, sino que ha de ser propia. "Una lengua es una facultad inherente a la personalidad de cada nación y no puede haber identidad de lenguas". La expresión no sólo ha de estar sometida en esta teoría del ensayo, al contenido, en cuanto "pensamiento nacional", sino que ha de ser además "lengua nacional". Ello asegura su completa comunicabilidad. "La lengua argentina...no es la española". El ensayo se presenta, pues, como un esfuerzo de aproximación a una realidad que se siente como eminentemente propia y aprovechándose de los instrumentos lingüísticos que esa misma realidad ofrece. Por este lado, el ensayo viene una vez más a mostrarnos sus puntos de contacto con el costumbrismo, toda vez que escribir recurriendo a nuestras "hablas", que es a lo que se refiere sin duda Alberdi, viene a ser como reproducir los elementos sonoros de nuestros cuadros de costumbres.

Por último, el ensayo es para Alberdi un modo de escribir típico de la juventud. "Lo que sobre todo caracteriza a este escrito -dice- es el movimiento in-

dependiente y libre de una inteligencia joven que procura darse cuenta de sus propias creencias" y pretende ser, además -ya lo dijimos- "un sacudimiento violento y oportuno a los espíritus jóvenes"¹⁰.

Con este tipo de texto, que constituye un "género" literario cuyo nombre adecuado no podía ser otro que el de "fragmento", nuestros románticos lograron expresar el "diarismo" en las páginas del libro. Una vez más debemos recordar que las categorías básicas de esta vía expresiva, las de "ensayismo-diarismo", respondían a lo que nos parece ser lo más importante de la época y de lo cual ya hemos hecho mención, el paso de una comprensión de la vida cotidiana a otra, cosa que significaba algo más de fondo, un cambio de visión de la sociedad por parte de un grupo de escritores que, por eso mismo, se consideraron "socialistas", es decir, "progresistas", frente a la línea romántica reaccionaria que habría de ser lentamente la que iría tomando cuerpo en el largo y matizado desarrollo del hecho romántico latinoamericano.

Claro está que la idea del "fragmentarismo" y de la "provisoria" atenta contra la noción misma de "género literario", por lo menos en el sentido tradicional conforme con el que cada género expresa algo así como una porción de la "realidad" en cierto modo "fijada" y "establecida" tanto en lo que se refiere a su fuente subjetiva como objetiva. Lo que sucede es que en estos escritos se fue gestando un nuevo concepto de "género" que únicamente podía establecerse atendiendo a la función misiva de los textos y por lo tanto a la relación de comunicación. Y así como Alberdi inaugura con osadía el "fragmento", Sarmiento con no menor osadía habrá de inaugurar otra forma, radicalmente atípica si nos atenemos a los cánones tradicionales, que únicamente podemos categorizarla si atendemos a aquel espíritu de "ensayismo" y de "diarismo" que hemos venido señalando. También con el *Facundo* se logra un tipo de libro que expresa esas tendencias de modo acabado. Mas, no es propiamente un "fragmento" en cuanto que el poder dialéctico del escritor hace de todos los fragmentos que podrían reconocerse, una, radical unidad; es, si se quiere -y el mismo Sarmiento así lo declara- un "ensayo", mas, siempre que nos desviemos de la definición que en Alberdi desembocaba en la idea del "fragmento" y siempre que no caigamos en el "ensayo" como género. Si queremos seguir hablando de "género" tendríamos que decir se trata de un tipo que no recibe una definición desde fuera de sí

10 Cfr. nuestro trabajo "Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina". *Numen*, Revista de la Editorial Cajica, Puebla (México), año II, número 8, 1969. En lo que se refiere a la línea de desarrollo de ese interesante fenómeno al que se ha llamado "juvenilismo" y que ha reaparecido siempre en relación con formas de tipo ensayístico, véase nuestro estudio "Teodoro Roca y el 'Manifiesto' de la Reforma de 1918", en *Universidades. Revista de La Unión de Universidades de América Latina*. México, año XX, tercera serie, número 79, 1980.

mismo, desde una preceptiva, sino que es construido desde sí. Es ensayo sobre una determinada realidad, pero en la medida en que forma parte de la misma realidad que se ensaya, resulta ser ensayo de sí mismo o, con las palabras del propio Sarmiento, "ensayo y revelación" para sí mismo. Mas, esta naturaleza atípica sólo es explicable -ya lo hemos dicho- si tenemos en cuenta el circuito de comunicación dentro del que se inserta la novel forma expresiva.

Lógicamente, cuando madure el siglo y las formas literarias se encaucen dentro de una nueva preceptiva, pasado el momento creador de la primera etapa romántica, el "ensayo" regresará a aquella perdida majestad, la que le habían dado los neo-clásicos, es decir, retornará a ser, otra vez, un género cuya definición le vendrá de afuera. No podía ser de otra manera, toda vez que en una sociedad con un poder consolidado por otra parte de la clase social dominante, el sistema de códigos funciona "desde arriba", a través del sistema de instituciones con las que el Estado acaba por controlar las formas culturales populares que pueden significar una amenaza.

Aquella exigencia, enunciada, por Alberdi en 1838 de entregarse a un, "profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas", será cumplida ahora en un plano que si bien se encuentra también señalado en las páginas del *Fragmento*, no alcanza un desarrollo pleno. En alguno de nuestros estudios hemos sostenido la importancia que, para la determinación de un pensar acerca de nuestras cosas posee la problemática general de los lenguajes¹¹. Poniéndose en ese plano, podríamos afirmar, sin caer en exageración ni en error, que Sarmiento dio con *Facundo* una forma discursiva nueva y propia que si satisfacía de modo atrevido las exigencias discursivas de la época, ello se debió a que incorporó de modo vivo todos los otros niveles de lenguaje, desde los lenguajes campesinos hasta las manifestaciones de los lenguajes cultos.

Para comprender en todos sus alcances lo que significó el *Facundo*, deberíamos regresar al concepto de "mayor densidad discursiva", la que habíamos definido como una riqueza de discursos referidos a través de los cuales se refleja la sociedad de la época y, sobre todo, esa sociedad con sus contradicciones. Pues bien, aquella "densidad discursiva" puede ser considerada desde dos planos, uno el de los contenidos, el otro, el de la forma. Este último criterio es precisamente el que nos interesa en este momento. La exigencia de expresar un texto que encerraba del modo más rico y pleno su propia contextualidad, tenía que incidir sobre su estructura expresiva. Sus modos manifestativos no podían ser, evidentemente, los del "tratado" que, conforme una tradición, reúne de modo sistemático los aspectos de un tema recortado de la realidad, sin dejar ninguno de lado,

11 El intento lo hemos llevado a cabo a propósito de Siglo de las Luces en nuestra obra ya citada *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*.

menos aun los esenciales. Aquí no se trata de eso: lo que se pretendía era expresar temáticamente esa realidad, de ser posible en todas sus manifestaciones, mas partiendo de la clara conciencia de que una de ellas era el propio autor. Tal vez la diferencia se encuentre, por eso mismo, en un diverso uso y sentido de la noción de "objetividad" y, al mismo tiempo, en la necesidad, no menos sentida de alcanzar, para esa muy particular manera de abordar lo real, una forma discursiva que fuera apropiada para el intento.

La respuesta no podía ser otra que la que el propio Sarmiento dio al declarar que el *Facundo* era un ensayo y, como dijimos, un "ensayo para él", de la misma manera que el *Fragmento* de Alberdi era -como lo fue para todos estos "escueleros"- también un texto producido, no para los demás, como sucede con los escritos doctorales y que pretenden desde ese nivel sentar doctrina, sino para el estudiante que los redacta. Diríamos que, en alguna medida, estos intentos literarios eran "apuntes" y por algún motivo se aproximaron a los "apuntes de viaje": escritos que revelan la fugacidad y la transitoriedad y cuyo destinatario es, por de pronto, el mismo que redacta en líneas escuetas y apretadas, las impresiones de la jornada. Y por cierto que todo esto se jugaba, mediante un tiro parabólico; pues, si el escritor se pensaba como el propio receptor o destinatario, no dejaba de pensar en los otros destinatarios posibles, aquellos que lo seguirían a través de los "apuntes", fueran ellos los escolios brevemente escritos en los márgenes de los grandes libros, en esa especie de "carnet de viajes", que nos acompaña en sus lecturas, ya fueran los otros apuntes o propósitos de ese gran libro, que ahora no es ya de la Naturaleza como lo fue de modo tan agudo en el Renacimiento, sino el de la sociedad. El *Facundo* tiene algo de todo esto y ese hecho se explica por aquel "espíritu del diarismo" que marcó de modo tan vivo toda esta literatura de nuestra etapa naciente.

Ahora bien, tal vez lo más novedoso del intento sarmientino, frente a otros innovadores como podría ser el Alberdi del *Fragmento*, radica en una revolucionaria ampliación del concepto de lenguaje que viene a tornar mucho más complejo el sistema de discursos referidos. Este hecho hizo que el *Facundo* como mensaje, escapara al ámbito restrictivo del concepto establecido de lo "literario". Se trata de expresar mediante un lenguaje escrito (*litteris*), lenguajes organizados sobre sistemas signícos no "literarios", a más de los discursos que existían únicamente como palabra oral. De esta manera, Sarmiento intenta, audazmente, una forma expresiva que parte de la posibilidad de asumir todas las formas expresivas posibles, es decir, todos los lenguajes, con lo que el "lenguaje escrito" (la obra literaria propiamente dicha) intentaba sobrepasar las limitaciones que le derivan de su propio sistema signifiante. Esa pluralidad de lenguajes y de sistemas semióticos, en los que la palabra oral se nos presenta integrada con aquellas formas signícas sobre las cuales se ha organizado un nivel

de sabiduría popular, únicamente fue posible por un hecho que señalamos en un comienzo: el del descubrimiento de la cotidianidad, desde el punto de vista de la coexistencia de sus múltiples formas según las clases sociales y los medios productivos en los que se nos muestran integrados los hombres. Con ese hecho se relaciona la "fisiognómica" del *Facundo*, versión elaborada del costumbrismo, que en este momento ha superado ya, con toda la fuerza dialéctica que muestra esta obra, la mera descripción curiosa o pintoresca.

Todavía hay más. Por encima de aquellos lenguajes, con sus niveles primarios de significación, se alza para el escritor un mundo que únicamente puede ser captado en su verdadero semantismo, en la medida en que seamos capaces de ir descubriendo los niveles significativos sobreagregados, que hacían del poncho, barbarie y del frac, civilización. El mensaje se convierte en este momento, en un no menos audaz intento de elaborar una simbólica, mediante la cual alcancemos el total poder comunicativo del mensaje. No se trata de describir hechos, sino de entenderlos en lo que ellos encierran como significantes de significados segundos. El mensaje adquiere un inevitable sesgo ideológico y mediante este hecho alcanza todo aquel poder de "panfleto" que el mismo Sarmiento le atribuyó en algún momento.

Frente a un texto como el *Facundo*, la mentalidad de los viejos liberales ilustrados de las Guerras de Independencia, los "unitarios", se caracteriza por una incapacidad de establecer analogías y, por eso mismo, de captar el universo de los símbolos y de crear, al mismo tiempo, nuevos universos simbólicos. El discurso de aquellos estaba determinado por una racionalidad que era causa de su pobreza de contenido y de su debilidad misiva. La nueva racionalidad, la que se inaugura con todos estos grandes escritores sociales, consistirá en partir de la cultura -en lo que en última instancia se resuelve toda realidad para el hombre- como fenómeno semiótico, aun cuando lógicamente no se resuelva todo en signos. De este hecho dependerá que se pueda organizar un sistema de discursos referidos eficaz, es decir, que se rescate, desde nuevas técnicas literarias y, por tanto, de comunicación, el viejo poder del arte retórico, pero limpiado de todo aquello con lo que los neoclásicos lo habían convertido en una técnica de cátedra al servicio de los poseedores del "buen gusto". Por algún motivo, uno de los traductores del *Facundo*, dio a conocer el texto con el título de *El Socialismo en la América del Sud*¹².

¹² Interesante resulta hacer un repaso de algunos de los títulos del *Facundo*. En la primera edición, hecha en Santiago de Chile en 1845, se titulaba *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*; en la tercera edición, hecha en Nueva York en 1868, aparece denominado *Facundo, civilización y barbarie en las pampas argentinas*; en la segunda edición francesa, parcial, de 1852, se le puso el título de *Le Socialisme dans l'Amérique du Sud*. El cambio de títulos es un ejemplo más de la extrema movilidad de estos textos que entraron en la dinámica categoría del "ensayo", al modo como lo entendieron los escritores sociales de nuestro siglo XIX.

El mismo espíritu respecto de nuestras cosas encontramos en Simón Rodríguez. En 1825, le decía a Bolívar: "Yo no he venido a la América porque nací en ella, sino porque tratan sus habitantes ahora de una cosa que me agrada, y me agrada porque es buena, porque el lugar es propio para la conferencia y para los ensayos". Pudiera extrañar la presencia de la palabra "conferencia" en un texto en el que aparece equiparada al ensayo. Mas, no debemos olvidar que ese neologismo no había perdido en la época su primitivo sentido latino (*cum-fero*) que lo aproximaba a la noción de diálogo o construcción en conjunto del discurso. Evidentemente se vivían tiempos nuevos. "Hoy se piensa, -dirá años más tarde- como nunca se había pensado; se oyen cosas que nunca se habían oído; se escribe, como nunca se había escrito; y esto va formando opinión en favor de una reforma, que nunca se había intentado; la de la sociedad"¹³.

El ensayismo propio del siglo XIX alcanzó con el ilustre caraqueño uno de los desarrollos más ricos y sorprendentes. Al contrario de lo que sucedió con el *Facundo*, obra que excedió al autor, todo lo dejado por Rodríguez y hasta la fecha rescatado, se nos muestra excedido por el escritor, el que encarna del modo más pleno y radical en su propia persona, la totalidad de sus escritos sin que haya una línea ideológica de desarrollo en la que las contradicciones nieguen los valores positivos expresados en ellos. Hay, por cierto, contradicciones, pero ellas efectan más bien a la factibilidad. Hay también pobreza literaria, si pensamos en obras de la factura estética de un *Facundo*, mas ella se encuentra compensada por una profunda riqueza humana trasuntada más allá de los escritos por la osadía con la que se lleva adelante no sólo cada uno de los ensayos, sino la teoría que los sostiene.

Ya habíamos hablado de esos escritos a los que Rodríguez denominó genéricamente *Sociedades Americanas* y cuyo primer "plan" fue dado a conocer en Arequipa en 1828, pero que ya había comenzado a ser propuesto "verbalmente" a partir de 1823. Las sucesivas reformulaciones de 1834, 1840 y 1842, muestran un sostenido esfuerzo por mantener en las páginas impresas aquel espíritu "verbal" o "conversacional" de su origen, que ha hecho de este texto uno de los más curiosos y notables de nuestro siglo XIX y que le llevó al autor -tal como vimos- a afirmar que "hoy no se escribe, como se había escrito antes". En verdad, Simón Rodríguez se había entregado a una tarea que será motivo de asombro por su audacia y su espíritu anticipatorio, aun cuando las raíces de sus métodos puedan encontrarse en el siglo XVIII. A estos escritos dedicaremos, pues, estas breves páginas en las que intentaremos señalar esa verdadera revolución que se produjo en la comprensión del fenómeno de la comunicación, en

¹³ Simón Rodríguez. *Obras completas*. Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975, tomo II, p. 74 y 81. El subrayado es nuestro.

una de nuestras épocas más agónicas y fecundas, la del nacimiento de nuestros Estados nacionales¹⁴.

A nadie puede escapar el fuerte sentido didáctico visible en los escritos del maestro de Bolívar. En función de este aspecto, declaraba precisamente Rodríguez que no se habían escrito aun "los tratados para educar a los pueblos que se erigen en naciones" y que "La América debe considerar hoy la lectura de obras didácticas, especialmente las que tratan de la sociedad, como uno de sus principales deberes". Esta última cita nos está mostrando lo lejos que se estaba del viejo didactismo de los ilustrados. En efecto, si bien es cierto que para nuestro Rodríguez el pueblo se encontraba sumergido en la ignorancia, afirmación que había sido constante dentro de los neo-clásicos, no se trataba de afirmaciones surgidas de los mismos presupuestos. El pensamiento romántico, lo hemos dicho repetidas veces, había desplazado la problemática política, hacia una comprensión más profunda, por lo mismo que se había comenzado a verla desde lo social. No era esto, ciertamente, producto de iniciativas individuales surgidas entre los ideólogos de la época, sino que era la respuesta de éstos frente al despertar de las masas, las que según el mismo Rodríguez, habían perdido su antigua "inocencia". Las obras didácticas revestían, pues, un sentido nuevo. Si nos atenemos a la direccionalidad de su mensaje, eran obras de espíritu "socialista" y su didactismo no puede ser confundido con el de los célebres "catecismos" de Rudolph Ackerman, obra de nuestros ilustrados. La tarea del filósofo es la de la construcción de la "ciencia del mundo" la que según nos la define Rodríguez es aquella "que abraza los medios de evitar los males que afligen a todos". "El que escribiera sobre ella -agrega- se llamaría socialista". Si nos atenemos a su forma expresiva, esas obras didácticas -que estaban acompañadas de la exigencia de un discurso científico- debían estar adecuadas a un sujeto receptor que obligaba al filósofo a incursionar por el campo de las experiencias del lenguaje. De esta manera, el didactismo enlazaba con el ensayismo del siglo en sus inicios, en contra de una tendencia general que iría tomando cuerpo y que anunciaba el abandono de estas formas expresivas revolucionarias. El fenómeno se habría de producir inevitablemente a partir del momento en el que las burguesías nuestras se sintieran afianzadas en el proceso de enfrentamiento entre ciudad y campaña, etapa que significaría el agotamiento del espíritu romántico y los inicios de nuestro positivismo¹⁵.

Esas obras didácticas debían ser obra, además, de un tipo muy especial de filósofo que practicaba, tal como el mismo Rodríguez lo declaraba abiertamente, la única filosofía posible, a saber, la filosofía social. Si bien no se le ocurrió a nuestro autor llamarle a ese tipo de saber "filosofía americana", al modo como lo haría Juan Bautista Alberdi, en verdad, el sentido se encuentra claramente implícito. Lo mismo que el filósofo tucumano, el filósofo caraqueño pedía un estudio del "hombre exterior", es decir, del ser humano como ente social, como lo más propio del hombre y también, de modo equivalente, partía de la afirmación de que si esa "filosofía social" no existía entre nosotros, tampoco existía en Europa.

De ahí la necesidad de lanzarnos a una tarea creadora. "O inventamos, o erramos". El discurso didáctico, con su estilo propio -que nos muestra desde su especificidad las nuevas maneras de encarar los problemas del mensaje desde el punto de vista de su comunicación- suponía, como anticipamos, otro discurso, el científico. Así no podía señalarse en Rodríguez una contradicción entre la propuesta de elaborar "ensayos" y la exigencia de producir "tratados", siempre y cuando tengamos en cuenta que estos últimos no responden ya al viejo concepto que los reducía a ser la presentación sistemática de un determinado campo de conocimiento ya establecido. También el "tratadista" debía incursionar con audacia -que en este caso adquiere el claro sentido de espíritu crítico- en el nivel del discurso científico que tenía para Rodríguez, por lo demás, su propio estilo. En efecto, nuestro pedagogo y cientista social nos habla de dos estilos, uno, el expresivo o didáctico, que correspondería propiamente a lo que en sus escritos se nos presenta como "ensayo"; otro, el aforístico o científico, sobre cuyo modo se ha de organizar el "tratado". Fácil nos sería señalar la presencia en Rodríguez de elementos que provienen de la medicina neo-hipocrática, vigente en la segunda mitad del siglo XVIII. El gusto por los aforismos y el interés por la semiótica, son una prueba de ello. Mas, la fuerte conciencia de la relación que hay entre movilidad social y adecuación del discurso a la misma, le impedirá quedarse en el nivel dieciochesco. Por lo demás, aquella criticidad que va unida a esa conciencia de movilidad, introducirá también en el "tratado" la nota de "provisoriedad" y por tanto de "ensayo" que habíamos visto señalaba un Alberdi. Podríamos decir que nuestro autor, desde su posición "socialista", puso sobre nuevas bases tanto el "tratadismo" como el "didactismo".

incluido un capítulo sobre el problema del paso del ensayo al tratado en el siglo XIX, titulado "Un pensamiento filosófico no-institucional como base para una nueva institucionalización de la filosofía", p. 183-197. La definición de "ciencia del mundo" -saber al que Rodríguez en otro lugar denomina "demología"- y la declaración de "socialista", en el sentido de interesarse por la suerte de la sociedad, entendida como realidad básica, puede verse en el escrito *Crítica de las providencias de gobierno*, en *Obras completas*, edición citada, tomo II, p. 409; 410 y 412. En la polémica contra aquellos a los que consideraba como "clásicos" (Andrés Bello, era uno) y contra los "románticos" (claramente se refería a la línea reaccionaria de Chateaubriano), Domingo Faustino Sarmiento se declaraba asimismo como "socialista".

14 Simón Rodríguez. *Sociedades americanas en 1828*. Primera parte. *Luces y virtudes sociales*. Valparaíso, Imprenta de El Mercurio, 1840, p. 10; 34; 64 y *Sociedades Americanas*. Lima, Imprenta de El Comercio, 1842, p. 2 y 5.

15 Cfr. nuestro artículo: "Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez. Romanticismo y reforma pedagógica en América Latina". *Araisa*. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", 1976-1982. Caracas, 1982, p. 161-188; en nuestro libro ya citado sobre *El pensamiento social de Juan Montalvo*, hemos

Aquella "filosofía social" era además, una filosofía del lenguaje o, mejor aún, de los lenguajes. Rodríguez, ya lo hemos dicho, nos dejó uno de los más importantes esfuerzos por llevar adelante una teoría de la palabra y, junto con ella, en su esfuerzo por convalidarla como medio de comunicación, una teoría, mucho más audaz, de la expresión vista como complejo semiótico y por eso mismo, como complejo de lenguajes. Y todo esto suponía, inevitablemente, una doctrina acerca del valor del escrito desde el punto de vista de su lectura, viejo tema que reaparece cada vez que a la humanidad le toca vivir hondas situaciones de transformación social. "... leer -nos dice Rodríguez- es resucitar ideas sepultadas en el papel: cada palabra es un epitafio: llamarlas a la vida es una especie de milagro, y para hacerlo es menester conocer los espíritus de las difuntas...". ¿Cómo responder a la vieja acusación contra los textos escritos de ser algo así como la tumba de las palabras del lenguaje oral? Dicho de otro modo: ¿cómo salvar la escritura? Tal es el problema que se plantea Simón Rodríguez y encuentra la solución en algo verdaderamente genial: hacer de la página un lugar de confluencia de lenguajes. De ahí que la página acabe convirtiéndose en el lugar del ensayo, del mismo modo que nuestra América era el lugar del ensayo social que Rodríguez soñaba dentro de su utopismo de declarada herencia moreana. La propuesta era la de conjugar dos textos: el de los mensajes y el de la realidad social, partiendo de un principio de radical importancia para toda teoría semiótica: la de que hay un paralelismo entre la estructura de uno y de otro textos y que, por tanto, la "gramática" y la "política" son formas de saber equivalentes. Y todavía más, en la medida en que esos textos son históricos y pueden, por eso mismo llegar a ser mejores y congruentes, es posible hablar de una "verdadera gramática" y del mismo modo, de una "verdadera política".

Mas, volvamos a la confluencia de lenguajes que hemos dicho caracteriza el ensayo de Simón Rodríguez. Al hablar del *Facundo* habíamos declarado que se producía un hecho semejante. Ahora bien, de diversas maneras se intenta alcanzar la eficacia retórica en uno y otro autor. En el caso de Rodríguez, en particular en la notable obra suya *Sociedades Americanas*, la confluencia de lenguajes se lleva a cabo a partir de resonancias que parecieran provenir de la retórica teatral del siglo XVIII, aun cuando a nuestro juicio la excede, por razones que ya hemos señalado a propósito de otros aspectos dieciochescos¹⁶. Conforme con la tradición de esa retórica, la palabra debía ir acompañada, de ser posible, de una especie de notación musical y un sistema de escritura gestual, en

un notable intento de reunir "la boca" con "la mano" y "la pintura" con "la escritura", en el acto de lectura oral del lenguaje escrito. Tal vez la línea demarcatoria de estos dos grandes intentos de crear formas nuevas de comunicación que muestran las *Sociedades Americanas* (1828-1842) y el *Facundo* (1845) -ambas insertas dentro del diarismo y del ensayismo decimonónicos- radique en las tradiciones dieciochescas profundamente renovadas, tal como aparecen en la primera y en el impacto, muy visible en la segunda, de un costumbrismo vívidamente asumido.

¹⁶ Simón Rodríguez en su escrito *El Libertador del Mediodía de América* (Obras completas, citadas, tomo II, p.339-340) nos da una importante pista para el estudio de los antecedentes dieciochescos de su osada experiencia escrituraria. Allí nos habla del autor trágico francés La Rive (o Larive); nacido en 1747 y muerto en 1827, autor de unas *Reflexions sur l'art théâtral* (1809) y de un *Cours de déclamation* (1810).

EL FACUNDO COMO ANTICIPO DE UNA TEORIA DEL DISCURSO

El Facundo, obra romántica

Luis Juan Guerrero, en su clásico ensayo sobre el *Facundo*, consideró que el libro sarmientino era una manifestación de nuestra literatura romántica. Hablando de esto nos decía que "en el drama romántico *el escenario adquiere un relieve tan pronunciado que termina por constituirse en el eje de toda la obra* (el subrayado es nuestro). La voz -agregaba- nos llega transfigurada por el eco misterioso de las cosas y la acción humana aparece anegada en la inmensidad del ambiente", en fin, "el paisaje -conclufa- nunca es el telón de fondo" (*Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*, Buenos Aires, Imprenta López, 1945, p. 22).

Esta lectura del *Facundo*, en el aspecto que señala en este caso Guerrero, tenía ya su antecedente en el siglo XIX. Si tenemos en cuenta la valoración -positiva, por cierto- que hace Juan Bautista Alberdi de la genial obra sarmientina, nos encontramos con que subraya con insistencia el intento de "demostrar por la filosofía, la raíz normal del poder arbitrario en la República Argentina". Se trataba de una "filosofía" que sentaba como principio la relación entre el paisaje y el hombre, afirmando -dentro de los términos de un cierto determinismo histórico característico de los románticos- el poder conformador del paisaje. De este modo el "caudillo" venía a ser un "resultado normal", tesis que el propio Alberdi nos recuerda, había sido sostenida también por él y los compañeros del exilio montevideano (Cfr. *Cartas Quillotanas*, Segunda Carta, Buenos Aires, Ed. Claridad, s/f, p. 52-59).

Ahora bien, ¿qué es lo que impulsó a buscar aquella "filosofía", aquella explicación del modo de ser del hombre argentino y de su vida? Esta pregunta nos conduce a lo que nosotros entendemos que nos permite ver la raíz del hecho romántico. El motivo de base se encuentra en la experiencia histórica de lo social, vivido y visto como conflictividad y como encuentro de aquellos dos valo-

res paradigmáticos, los de lo "bajo" y de lo "sublime", ahora considerados en un pie de igualdad. La nota romántica de los escritores de esa época se encontraría, conforme lo que acabamos de señalar, no tanto en aquel "determinismo histórico", como en una comprensión de lo social, hecho que abre las puertas para una visión conflictiva en la que el protagonismo se encuentra tanto en el "hombre de frac", como en el "hombre de chiripá".

Atendiendo a estos dos símbolos del desencuentro social -que para Sarmiento era a su vez un desencuentro de culturas, expresado en aquel célebre pasaje en el que nos habla de las "dos civilizaciones"- el "determinismo histórico" se atempera y no se nos presenta el "escenario" o "paisaje" como el "eje" desde el cual se puede explicar a todos los actores que se mueven en el "gran escenario de la lucha". En efecto, la soledad de la pampa, o en general la soledad de los desiertos argentinos, que no todos son pampas, si bien podía ser causa de modalidades específicas del "hombre de chiripá", no explicaba los modos de ser propios del "hombre de frac". El "determinismo histórico" que explicaría a *Facundo* como personaje, no explicaría a Sarmiento, cuya presencia como personaje dentro de su propia obra resulta innegable. Si quedan explicados ambos desde una nueva comprensión de la realidad humana, que ha dejado de ser política, al modo de los ilustrados, para pasar a ser social. Es el hecho social, la "guerra social", como lo llamó el propio Sarmiento, lo que nos aproxima a lo que podría ser el "eje" de esta visión romántica.

Frente a la estética neo-clásica que no había llevado al escenario al hombre rudo, al hombre de la campaña, o el de la plebe de las ciudades, ahora aparece un intento literario totalizador en el que no basta con lo "sublime" al modo neo-clásico, pues, también "lo bajo" posee su "sublimidad". Recordemos los momentos de admiración que el propio Sarmiento expresa respecto de la figura, para él bárbara, de *Facundo Quiroga*.

El Facundo desde una teoría del discurso

Y todavía debemos agregar algo más, que vitaliza de modo radical la presentación de la sociedad conflictiva que se nos quiere hacer. Los personajes que aparecen en ella y que se mueven en el "escenario paradigmático", la extensión pampeana, poseen voz, hablan, más aun, son poseedores de determinadas formas de saber y hasta de *poiesis* artística.

La "densidad discursiva" del *Facundo* surge justamente de ese hecho capital, a saber, el del reconocimiento de "voz" al personaje popular que luego habrá de encarnar el drama argentino. Entendemos por "densidad discursiva" la cualidad de determinados discursos gracias a la cual, a través de una múltiple referencialidad a las

otras formas discursivas de la época, podemos aproximarnos a la "totalidad discursiva" de la misma. La riqueza de *Facundo* -más allá de las contradicciones profundas que lo atraviesan- deriva de que más que un "discurso" consistía en un "sistema de discursos" organizados, lógicamente, desde una perspectiva, la que le imprime el autor.

Conforme con lo que vamos diciendo, nos parece que la determinación o el señalamiento de los "discursos referidos" que integran el discurso sarmientino y, sobre todo, el modo como son referidos, nos abre la posibilidad de ver, desde el texto, su contextualidad. Agregaríamos que el texto, en este caso, y debido a aquella riqueza, es a la vez contexto, o si se quiere, la contextualidad lo atraviesa y le da esa modalidad a la que nos hemos referido cuando habíamos de "densidad discursiva".

Frente a este hecho cabe que nos preguntemos cómo se juega en el caso concreto del *Facundo* la "referencialidad discursiva" o, dicho en otras palabras, cómo en este caso el "discurso romántico" asume las otras manifestaciones que integran el "universo discursivo" epocal. ¿A qué *alude*? ¿Qué *elude*? ¿De qué manera pretende hacernos caer en la *ilusión* de que estamos ante el único discurso válido e inclusive el único posible? es decir, ¿de qué manera se juegan las categorías de *alusión*, *elusión* e *ilusión*?

De este modo, no proponemos caracterizar nuestro "hecho romántico" latinoamericano desde la relación establecida entre un "escenario" y los "personajes", sino desde el punto de vista de los "personajes" que suben al "escenario". Quiénes son, de qué modo son asumidos sus "discursos", aun cuando se trate de la lisa y llana *elusión*. Creemos que es posible proponer una definición del hecho romántico nuestro desde los modos de "referencialidad discursiva", tal como se juega dentro del ámbito del discurso, visto como "sistema de discursos referidos".

De este modo, es la voz o el discurso que el personaje pronuncia en el escenario -para continuar con la metáfora sarmientina- lo que define más propiamente a aquél. Y esto sucede aun en el caso extremo en el que Sarmiento intenta "eludir" un discurso al que ha hecho "alusión" sin embargo de la manera más amplia, en aquel momento en el que hace retroceder la figura "bárbara" del caudillo, hacia una especie de "salvajismo" o brutalidad primitiva, en la que desaparecería todo discurso. En este momento se habría producido la pérdida de humanidad, señalada precisamente por la "pérdida del lenguaje".

Facundo y los orígenes de la semiótica en América Latina

La realidad social, como hecho conflictivo, se pone de manifiesto en un complejo mundo de contrarios a lo largo de las páginas del *Facundo*: ciudad-

campaña; campaña-desierto; civilización-barbarie; barbarie-salvajismo; frac-chiripá; rojo-azul; movimiento-inercia; vida-muerte; circularidad-linealidad; caballería-infantería; materia-inteligencia; ciudad del interior-ciudad portuaria; en fin, pasado-futuro y tantas otras. Y a su vez estos contrarios se expresan a través de sus símbolos o son directamente símbolos. Podríamos considerar al *Facundo* -sin peligro de error- como un intento de crear una simbólica o de retomar ciertos símbolos ya dados y darles vida dentro de un "sistema". El mismo Sarmiento lo declara abiertamente, cuando nos dice que "quiere explicar las cosas por sus símbolos".

¿Cómo se entiende lo simbólico en Sarmiento? En contra de una línea definicional que habrá de tomar cuerpo a fines de siglo y según la cual el símbolo es siempre un signo que mantiene alguna semejanza icónica con lo simbolizado, Sarmiento, sin dejar de lado por cierto ese concepto, utiliza una visión más amplia. El símbolo es, tal como puede vérselo en el modo como aparece construido, un significado segundo, una direccionalidad semántica particular dada a cualquier signo. De este modo también las palabras son utilizadas como símbolos, aun cuando ellas, tal como se lo ha afirmado, sean respecto de lo significado, convencionales y arbitrarias y no muestran relación icónica o figurativa alguna.

Aquella presencia de la conflictividad, expresada en los contrarios que señalamos antes, da la estructura de toda esta simbólica, la que nos muestra una organización de sistemas antagónicos de símbolos. Y lógicamente, el enfrentamiento se resuelve en estructuras axiológicas contrapuestas, que permiten, bajo las categorizaciones establecidas, adivinar un antagonismo de clases. La temática del "traje", que supone toda una semiótica de la vestimenta, muestra, tal vez, uno de los ejemplos más claros de lo dicho.

Resulta importante notar, a propósito de lo que venimos diciendo, que si Sarmiento crea y recrea símbolos, les atribuye a la vez una misma actitud a los grandes personajes que juegan en el drama de las guerras civiles argentinas. *Facundo* para Sarmiento, tenía conciencia de lo simbólico, inventaba símbolos; inventó por ejemplo, la bandera negra y el uso del color "rojo" como distintivo del federalismo y, además, adoptaba conscientemente actitudes simbólicas. Cuando el caudillo riojano llegó a San Juan "...habitó bajo un toldo, en el centro de un potrero de alfalfa, y ostentó (porque era ostentación meditada), el chiripá". No es necesario tal vez recordar que el "toldo" era la habitación de los indígenas del desierto (los "salvajes"), que la alfalfa era alimento de la caballería, la misma que había hecho posible las "masas a caballo", expresión del campesinado en armas y, por último, el chiripá, ostentado, era un reto al uso de la vestimenta europea de la clase sanjuanina culta y propietaria.

Tal vez podríamos decir que el esfuerzo de Sarmiento de "ilustrar por sus símbolos el carácter de la guerra civil", permite ver el secreto de la unidad de la obra y las dos partes de la misma que han sido señaladas: por un lado, un costumbrismo donde lo estético juega un importante papel y en donde se nota una actitud comprensiva y de simpatía hacia la población campesina y, frente a eso, un "proyecto ideológico" -como le llamaba Noël Salomon- que venía a negar aquella actitud. Ese "proyecto ideológico", puesto al desnudo y desarrollado en todo lo que tenía de negativo y hasta de repudiable, es precisamente el que hará de base en *Conflicto y armonías de las razas en América*. Pues bien, regresando al *Facundo*, sus dos momentos aparecen integrados, aun cuando se mantengan como contradictorios, por obra de la voluntad de símbolos que domina a todo el texto. Y esa "voluntad de símbolo" ¿no podría, acaso, ser vista como una manifestación de la voluntad de poder?

A más de ese recurso consciente, el de crear un universo simbólico llevado a tal extremo que la tarea de simbolización acaba por cubrir la totalidad del texto con una riqueza ciertamente sorprendente, Sarmiento nos presenta al hombre del desierto desde el punto de vista de los signos que ese hombre en medio de su ignorancia, lee y descifra. Podríamos afirmar que la "barbarie" como un "estado normal" dentro de la "campaña" (el "salvajismo") tendría lugar, por el contrario, en "el desierto") es un grado y nivel de cultura signica que anuncia, desde un punto de vista en cierto modo evolutivo y genérico, otros niveles superiores, entre ellos, aquél en el que se encuentra el propio Sarmiento como representante de la cultura de "ciudad".

De hecho, el único discurso que resulta francamente "eludido" es el de la población indígena mapuche, incluida toda ella, sin titubeos, dentro de una etapa casi pre-humana, la del "salvajismo", posición compartida con otros, que habrá de justificar más tarde la represión e inclusive la destrucción de esas poblaciones americanas. El discurso de la barbarie se encuentra, por el contrario, aludido e incorporado dentro del sistema de discursos referidos que es el *Facundo*. Ese discurso supone lenguajes y es a la vez, frente a un discurso de "ciencia", una forma de saber pre-científico. El caudillo riojano, Facundo Quiroga se habrá de mover, según nos lo pinta el autor, entre la "barbarie" y el "salvajismo", como un ser que se encuentra en un estado de pérdida de humanidad, aun cuando tenga su origen en esa humanidad, la campesina y, lógicamente, ya como "bárbaro", ya como "salvaje", en lucha contra la "civilización".

Frente a todo esto lo que deseamos destacar es que la "barbarie" es un lenguaje y que el bárbaro posee, además, formas de lectura que le son propias, por lo mismo que han codificado la naturaleza. Los "tipos originales" de los que nos habla Sarmiento son fundamentalmente "originales", porque ellos han

ordenado su vida sobre determinados sistemas de signos en su lucha contra la naturaleza. Se trata, según palabras del propio Sarmiento, de "especialidades notables" que permiten distinguir a aquellos "tipos" por los sistemas de códigos con los que han organizado un cierto campo significativo. De este modo, el "tipo", que de alguna manera se reproduce en todo campesino, es un hombre que posee un cierto grado de "ciencia", y por eso mismo una especial capacidad de "lectura". De esos tipos, "el más esencial y conspicuo" es el rastreador; que ha hecho de la huella un sistema sónico; lo es también el baquiano, que con su lectura de indicios se nos muestra como una especie de "topógrafo", así como lo es también el cantor -tipo del que se siente el propio Sarmiento como su realización más acabada- quien confirma y ordena el mundo de preferencias y de rechazos que regulan la vida campesina, recurriendo, de modo "ingenuo" a la misma actitud simbolopéica que se ve a lo largo de las páginas del *Facundo*.

El interés por mostrarnos los lenguajes de la "barbarie" nos pone frente a aquella comprensión social del hombre americano sobre la que de alguna manera vendría a encabalgarse la antigua visión política que fue propia del común de los ilustrados. Más de una vez se ha hablado de la permanencia de rasgos iluministas en nuestros románticos, hecho que vendría a darles una cierta especificidad. De todos modos, hay una profundización social, una mirada social, y en eso creemos nosotros se encuentra lo propio del romanticismo en su época de florecimiento en nuestras tierras, hecho que no se habrá de producir en la etapa de lo que de modo acertado Gramsci denomina como "bajo romanticismo".

Del mismo modo, si bien con diferencias personales en cada caso, en Andrés Bello, en Simón Rodríguez y, por último, en el *Facundo* sarmientino, es posible señalar importantes atisbos y anticipaciones de lo que en nuestros días se ha dado en llamar -retomando un término que ya manejaron nuestros ilustrados de fines del siglo XVIII- semiótica. Y otro tanto deberíamos decir de la "teoría del discurso" implícita que rige la construcción de las nuevas formas expresivas que caracterizaron a nuestro siglo XIX.

III. LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

CATEGORIAS Y TEMPORALIDAD PARA UN FILOSOFAR LATINOAMERICANO

¿Por qué los hombres de nuestra América han cobrado conciencia de su tiempo con determinadas categorías y no con otras según las épocas, y qué tiempos son los que se han mostrado a ese hombre con esas categorías?

¿Se trata de un "tiempo natural" o de un "tiempo histórico"? Y si es afirmado como "histórico" ¿hasta qué punto se ha tomado conciencia, por parte de esos hombres de nuestra América de que no sólo han construido la "objetividad", sino que también son agentes de la realidad social -aun cuando de modo deficitario- que ellos mismos objetivan? ¿En qué grado y medidas se han descubierto a sí mismos como factor de cambio, inclusive de una posible modificación profunda de las relaciones que constituyen la "realidad social", fundamento de la "realidad" de los hombres?

¿Hasta qué punto nuestro "mundo" es realmente "nuestro" y cómo podría definirse la apropiación que queremos significar con la palabra "nuestro"? Evidentemente que el único sentido de lo "nuestro" se deriva de una relación no mistificadora de los hombres y de las cosas. En la medida en que la cultura se resuelva, en cuanto alienada y alienante en formas diversas de alienación, no habrá duda de que el "mundo" habrá de dejar de ser nuestro, como deja de serlo el discurso con el que expresamos ese mundo.

Siguiendo el hilo que deja planteada esta serie de cuestiones que bien podría sintetizarse en la problemática de la relación entre formas categoriales vigentes y temporalidad, bien podríamos intentar una inquisición que nos aproxime, desde ese enfoque, a lo que ha sido y es el pensar -de modo particular el pensar filosófico- en nuestras tierras y cuáles podrían ser sus abordajes metodológicos.

Bien es cierto que el tema tan llevado y traído de si es posible la filosofía entre nosotros lo hemos rechazado hace tiempo, por ocioso y bizantino. Partimos pues de un *factum*, el que ofrece nuestro mundo cultural, dentro del cual el

hecho del filosofar se ha dado y se da, desde aquellas formas de la "filosofía espontánea" de la que hablaba Gramsci, hasta las que pretenden competir, desde sus desarrollos y esfuerzos teóricos, con modelos consagrados dentro de diversas tradiciones académicas. E inclusive dentro de ese mundo del pensar filosófico nuestro no podríamos dejar de considerar, como momento de particular significación, la apasionada polémica que alguna vez tomó cuerpo, en contra de la posibilidad de una filosofía entre nosotros.

Hay pues un hecho filosófico que no se puede desconocer. Ahora bien, ¿pensaremos a la filosofía como algo dado, con un poder autónomo de desarrollo que podría hacernos olvidar de los sujetos filosofantes? ¿Cuál es el tratamiento que habrá de darse a la filosofía y, por cierto, a todo el mundo de nuestra cultura supuesto el *factum* mencionado? Tal vez en ese tratamiento se encuentre para nosotros lo más importante de la cuestión, pues desde él habría la posibilidad de señalar la existencia de diversos tipos de filosofar, algunos de los cuales podrían entrar en una historiografía, pero para afirmar de ellos que no pasaron más allá de respuestas rigurosas en cuanto a técnica, pero débiles en cuanto a su peso histórico. Cabría por tanto preguntarse por las vías de señalamiento de esa categoría no fácil de fundar, y explicar la de "peso histórico", la que a nuestro juicio no podrá alcanzar respuestas satisfactorias si no retrotraemos la inquisición no sólo al sujeto productor del discurso "filosófico", sino, más aún, al momento mismo de la producción discursiva, todo ello sin perjuicio de intentar, al mismo tiempo, una cierta evaluación de filosofemas. Y es este "retroceso metodológico", que nos aconseja caminar desde el discurso hacia lo que en una primera instancia podríamos considerar como el momento de producción del discurso, el que nos explicaría tal vez más fácilmente, por ejemplo, esa pasión autodestructiva que llevó con tanto ardor a negar no sólo la capacidad teórica del hombre de nuestra América, sino a la América misma.

Pero así como el método podría servir para señalar aquella carencia de "peso histórico", también podría ser y es, a nuestro juicio, una de las vías para reencontrarnos con formas discursivas que han hecho historia o que podríamos reconocerlas en tal sentido. ¿Acaso no ha habido formas de negación y de desconocimiento que han dejado planteadas fecundas polémicas y que han resonado y aún resuenan entre nosotros mucho más que esos discursos académicos que están esperando que se los descubra desde una metodología de lectura ya supuesta en el mismo discurso?

¿Vamos a movernos dentro del ámbito de lectura que el autor del discurso preestableció de alguna manera para su propio discurso y de ella lo escribió? O si se quiere, para hacer la pregunta más rica: ¿Leeremos tal como las academias entendieron que se había de leer aquello que escribieron ya desde un determina-

do tipo de lectura? Es evidente que ha llegado el momento de "desbordar" los textos y buscar en ellos, si realmente es posible desbordarlos, su contextualidad. Y un aspecto que nos pone en el límite entre texto y textualidad es precisamente el que surge de la posibilidad de determinación de las pautas pre-establecidas de lectura con las que fue escrito -entre ellas la de la heteronomía del escritor respecto del escrito-, lo cual nos conduce, necesariamente desde el discurso, a aquel momento productivo del discurso. Por cierto que no compartimos los temores que en algunos despierta esa referencia a la contextualidad discursiva, que no deja de ser en algún sentido fundada en cuanto que la relación "texto-contexto" bien puede intentar mostrársela de modo mecánico, pero que resulta infundada, toda vez que la posibilidad de relaciones mecánicas y hasta deterministas, únicamente se da si establecemos previamente a toda lectura, la "externalidad" y "autonomía" discursivas. No se trata de un texto y a su alrededor de una contextualidad, sino que ésta atraviesa y llena de tal modo a aquél, que muchas veces, sobre todo en los casos de formas de alta "densidad discursiva" y por eso mismo con real "peso histórico", el texto mismo se constituye en su propia contextualidad.

Hablamos hablado de un método regresivo que nos llevaría desde el discurso como lo inmediatamente dado, a lo que denominamos "momento productivo del discurso". Ahora bien, deberíamos alertar ahora sobre el sentido que posee aquella "regresión metodológica", toda vez que ella es particularmente un fenómeno que no se cumple en un simple regreso a un momento dado "fuera" de nuestra relación textual. Dicho de otro modo, tal vez deberíamos atender a las sugerencias de Julia Kristeva que con tanta fuerza nos ha dicho que el momento propiamente constitutivo del discurso se da en ese "encuentro" o convergencia entre el escritor y el lector, que es momento de renacimiento y recreación permanente del hecho discursivo. Así pues, el "regreso" al momento productivo se convierte, desde este otro punto de vista en un "re-encuentro" en un presente. Y la contextualidad no sólo atraviesa al autor del mensaje, sino que hace otro tanto con el lector actual y se da por tanto un complejo entrelazamiento de planos contextuales que habrá que saber conjugar.

El momento de "regresión metodológica" se cumple en la medida en que, sobre lo que el texto nos dice de su propia contextualidad y sobre aquellos datos extralingüísticos que permiten clarificar esa "contextualidad interna", podemos reconstruir el sistema de "discursos referidos" en sus diversos niveles y ámbitos; el momento de "convergencia discursiva" que no es ajeno al señalado, en cuanto no es anterior o posterior temporalmente y sí sólo metodológicamente, podríamos concebirlo como aquel en el que intentamos alcanzar un nivel explicativo del sistema epocal de discursos referidos, desde lo que sería nuestro propio sistema, dentro del que viene a quedar incorporado todo texto. Una praxis,

que en última instancia es siempre social, imprime por lo demás, un desarrollo a lo que podría, más limitadamente, denominarse praxis de lectura.

Pues bien, regresemos al tema con el que iniciamos estas palabras, el de la relación entre formas categoriales vigentes y la temporalidad. No cabe duda alguna de que en una cultura organizada sobre la base de la fetichización de sus productos, entre ellos el propio discurso filosófico, las categorías de análisis tenderán a ser postuladas como herramientas señaladoras de formas ajenas a lo que podríamos considerar como una auténtica dinamicidad histórica.

Felizmente podemos hablar de una "conflictividad categorial" no difícilmente señalable sobre todo si establecemos comparaciones de época y en particular si esa aproximación a la epocalidad la llevamos a cabo desde lo que sería la socialidad que le da sentido como período histórico. Conflictividad que se conjuga con modificaciones a veces profundas de la noción misma de temporalidad, visible en el hecho muy simple de que ciertas cosas que hasta un determinado momento se las vio como inmutables y hasta sagradas, pasaron a ser vistas como sujetas a movilidad y cambio. La caída o el fin de los ídolos (fetiches) ha ido marcando pasos de visión estática a visión dinámica, por lo general dolorosamente, y este hecho se expresa, de modo patente, en todas las manifestaciones de la cultura. De ahí aquellos "recomienzos" que para nosotros son los que se han de buscar para la reconstrucción desde nosotros, de un discurso filosófico latinoamericano, que son a la vez ocasión de permutación de valores y por tanto de abandono de categorías o de reformulación de las mismas, desde otro sujeto histórico que las modifica mediante una semantización que responde a otras exigencias, las que pueden ser y son en más de un caso, de liberación.

Todo lo dicho converge en la determinación de las condiciones que ha de cumplir un discurso filosófico propio, más allá de si responde o no a modelos y formas expresivas impuestas por las sucesivas modas intelectuales generadas en los centros de poder mundial. Una filosofía o un filosofar elaborado sobre un sistema categorial que coincida con una temporalidad desde la cual nuestro hombre se sienta responsable de su hacerse y su gestarse.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Es nuestra intención ocuparnos en aquellos aspectos de la historia de las ideas latinoamericanas que se presentan como cuestiones no resueltas y que no constituyen simples problemas, sino que hacen a la naturaleza misma de aquel tipo de historiografía. Resulta oportuno señalar que la historia de las ideas no es una tarea exclusivamente de América Latina, sino que la misma ha sido desarrollada de modo ciertamente importante en otras regiones, si bien dentro de situaciones histórico-sociales distintas. Podríamos hablar de una "Historia de las ideas americanas", a propósito de nuestras ideas y en cuanto no tenemos por qué renunciar al uso de tal denominación, si bien podría dejársela para un tipo de tarea más amplio dentro del cual podría distinguirse entre una "Historia latinoamericana de las ideas" y otra de los Estados Unidos del Norte. Nosotros preferimos hablar de una historia de las ideas latinoamericanas o, si se quiere, de una historia de las ideas de nuestra América, aun cuando el valor deficiente del pronombre obligue a una especificación¹. Por otra parte, la regionalización del estudio de las ideas tal como se viene haciendo no es cuestión que dependa de tradiciones casuales y los problemas que presenta en sus diversas formas de desarrollo -por ejemplo en Francia o en los Estados Unidos- tienen su razón histórica de ser en situaciones culturales profundas. Roger Chartier ha subrayado, precisamente, en un panorama de la historia de las ideas tal como se ha desarrollado dentro de la vida intelectual francesa, la alta especificidad nacional de estos estudios. "En ninguna otra rama de la historia existe -nos dice- tal especificidad nacional en los términos utilizados y tal dificultad en introducirlos,

¹ A propósito de la expresión "América Latina" y "nuestra América" nos remitimos a los eruditos y orientadores trabajos de Arturo ARDAO *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Bogotá, Rómulo Gallegos, 1980 y *Nuestra América*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986.

incluso en simplemente traducirlos a otro idioma y a otro contexto intelectual"². Nosotros pensamos que lo dicho por Chartier se da también en nuestra historia de las ideas en cuanto se trata de una historiografía marcada muy fuertemente por situaciones históricas y sociales que no pueden ignorarse. Tal vez se deba a ese hecho otro que ha sido señalado entre nosotros, como también en autores europeos, a saber, el de la indeterminación que muestra este tipo de conocimiento, que afectaría a su constitución y, por tanto, a la de su objeto y métodos. En 1955 Francisco Romero declaraba precisamente que la historia de las ideas era un tipo de saber no constituido y su hermano José Luis, autor de uno de los libros clásicos de esta historiografía entre nosotros, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas* (1976), declaraba en 1965 que era una "disciplina de esacasa tradición y muy imprecisos contornos". En 1983 nosotros habíamos hablado también de una indefinición y habíamos señalado que aún se discutían "sus alcances y su sentido dentro del cuadro de las ciencias humanas". En nuestros días, Horacio Cerutti Guldberg, en la misma línea problemática, nos ha hablado de "la vaguedad y variabilidad" del objeto de estudio de este discutido y sin embargo altamente productivo campo de trabajo³. Sabemos que en Europa, Michel Foucault se había apoyado, para fundamentar sus tesis "arqueológicas" precisamente en esa particular debilidad de este saber historiográfico, que gracias a su grado de "incertidumbre e imprecisión" favorecía la quiebra de totalizaciones⁴.

Cabría que nos preguntáramos en este momento cuáles son los aspectos que determinan en nuestro caso esa especificidad. Podríamos responder, tal como se lo ha señalado con cierta insistencia, que ella deriva de una fuerte atención prestada al pensamiento filosófico y de modo muy particular, al de una "Filosofía americana de nuestra América" o una "Filosofía latinoamericana"; en segundo lugar, un preferente y permanente interés por problemas de identi-

dad cultural y nacional y, por último y sin que con esto cerremos la enumeración, una tendencia hacia una lectura explicativa y en muchos casos crítica del desarrollo de las ideas, sobre todo en relación con un tema que acompaña nuestra identidad, a saber, la dependencia. No escapará que aquella lectura explicativa y crítica que hemos mencionado surge de algo que se encuentra en la base de todos los aspectos señalados y que, en líneas generales y con variantes, podemos denominar sin error, una consideración social de las ideas. Interesante resulta notar aquí el hecho de que en la primera etapa del historicismo latinoamericano, en 1840, Juan Bautista Alberdi propuso la constitución de una "Filosofía americana" -así la denominó con todo derecho- que incluía ya desarrollos de una inicial historiografía de nuestras ideas, tal como se desprende de los escritos polémicos que acompañaron a aquel programa, todo ello dentro de los lineamientos que acabamos de señalar como característicos de la significativa y cuantiosa labor llevada a cabo entre nosotros a lo largo ya de un siglo y medio⁵. Digamos de paso que esto posiblemente explique los sucesivos renacimientos de Alberdi dentro de nuestra tradición cultural y en relación con el tema que nos ocupa.

El hecho de que se haya prestado particular atención al desarrollo del pensamiento filosófico entre nosotros, como asimismo que la historia de las ideas haya sido cultivada preferentemente por intelectuales surgidos de los estudios filosóficos, se debe no sólo a la particular manera como ha sido concebida aquella historiografía sino también al modo como se ha entendido, en general, la filosofía. Es interesante notar que hasta nuestros maestros más acérrimamente academicistas y más fuertes defensores de posiciones idealistas, dieron entrada en sus escritos a respuestas sobre la función social de las ideas. Recordemos el caso de Francisco Romero, uno de los entusiastas difusores, precisamente, de la historia de las ideas a nivel continental. De todos modos, la línea más fructífera, a nuestro juicio, dentro de este amplio movimiento, ha sido la que a partir de 1940 y como una de las consecuencias del nacionalismo generado por la Revolución mexicana de 1910-1917, dio nacimiento y forma a un amplio movimiento filosófico historicista bajo la ocasional influencia de Ortega y Gasset y el vivo magisterio de José Gaos, tendencia esta en la que sin apartarse de un idealismo, se avanzó críticamente respecto del problema de la naturaleza social de las ideas y generó una bibliografía

2 A. CHARTIER "Intellectual History or sociocultural history? The French trajectory", in Dominick LACAPRA. *Rethinking Intellectual History*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1983, p.13.

3 Francisco ROMERO "Sobre la historia de las ideas"(1955), en *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Edición y estudio preliminar de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires, Losada, 1967, p. 193-200; José Luis ROMERO. *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (1965). Buenos Aires, Ediciones Solar, 1983 "Advertencia"; Arturo Andrés ROIG. "La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales", en *Revista de Historia de las Ideas*. Segunda Epoca, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, n° 4, 1983, p. 160; Horacio CERUTTI GULDBERG. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 134-135.

4 Michel FOUCAULT. *L'Archéologie du savoir*. París, Callimard, 1969, "Introduction", p. 16 Cfr. cap. "Archéologie et Histoire des idées", p. 177 y sgs.

5 En particular nos referimos a la célebre "Polémica con el Prof. Ruano" (1840), que fue publicada íntegramente por primera vez por Arturo ARDAO, con un estudio preliminar de Manuel Arturo CLAPS, en los *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*. Montevideo, Universidad de la República, tomo II, p. 163-168. En cuanto al "Programa de Filosofía Americana", ha sido impreso con el texto depurado, por el mismo ARDAO, en su libro *Filosofía universitaria en el Uruguay*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956, "Apéndice".

historiográfica que nos ha permitido contar ya con nuestros clásicos. Recordemos al respecto el libro fundacional de Leopoldo Zea *El Positivismo en México* (1943). Más tarde, en la década de los 60 y en buena medida como consecuencia del impacto causado por la Revolución cubana (1958) y los posteriores movimientos sociales y políticos que levantaron con fuerza los viejos ideales de nuestra independencia en diversos sectores del continente en la década de los 60, se produjo una apertura hacia tesis fundamentales del marxismo, como del mismo modo el surgimiento de una historiografía materialista de las ideas, continuación, dentro de nuestras tradiciones intelectuales de la obra que había dejado iniciada José Carlos Mariátegui en cuyos escritos se encuentra explícita una historia de la cultura y una posición acerca de la identidad nacional, no ajenos de ninguna manera a aquellos rasgos específicos que habíamos mencionado antes.

Decíamos que se trata de un modo particular de entender la filosofía que ha hecho que su historia fuera comprendida justamente como historia de las ideas y no como la tradicional y académica "Historia de la filosofía". La razón es simple, se quería hacer filosofía e historia de nuestras cosas y, por supuesto, del discurso sobre nuestras cosas. Esa conexión ya la había visto con toda claridad Leopoldo Zea en 1955 cuando nos decía que hacer "Filosofía americana es ya preocuparse por la obra de nuestros pensadores. Una de las primeras tareas de esta filosofía es -terminaba diciendo- la de la historia de las ideas"⁶. Y esos "pensadores" a los que se refiere son aquellos que intentaron captar nuestra realidad, cualesquiera hayan sido las herramientas intelectuales de que dispusieron, realidad aprehendida básicamente como social e histórica. Baste con recordar a nuestros fundadores de los siglos XVIII y XIX para confirmar de modo muy claro lo que queremos decir. Esa filosofía, pues, que exige el desarrollo de su propia historia como historia de las ideas, puede ser denominada, sin error, como "Filosofía latinoamericana" o como "Filosofía americana de nuestra América". Bien es cierto que es necesario aclarar que no se trata de una filosofía, en el sentido de una determinada escuela, sino que es más bien una tarea filosófica que se ha ido enriqueciendo en función de las diversas formulaciones teóricas con las que se ha trabajado en ella. Es misión de la historia de las ideas, precisamente, la de reconstruir ese ya largo y a veces difuso proceso, en el que con suerte diversa se fue dando respuestas a la cuestión de filosofía y vida, entendida ésta, por supuesto, como la vida de nuestros pueblos principalmente. Lo dicho hace que se sientan incorporados dentro de lo que nuestros filósofos denominan expresamente como "Filosofía americana" o "Filosofía latinoamericana", intelectuales pro-

⁶ Leopoldo ZEA. *La Filosofía en México*. México, Libro-Mex, 1955, tomo II, p. 190

venientes de diversas líneas de pensamiento entre las que cabe mencionar el historicismo, con sus diversos matices desde la primitiva formulación romántica de 1840 (Juan Bautista Alberdi) hasta nuestros días (José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Ardao); el neokantismo (Alejandro Korn, Francisco Larroyo, Juan Manuel Terán); el marxismo con sus diversas expresiones (Ricarte Soler, Pablo Guadarrama, Horacio Cerutti Guldberg, Oscar Terán); la fenomenología (Enrique Dussel); la hermenéutica (Jaime Rubio Angulo), la filosofía analítica (Francisco Miró Quesada, Luis Villoro) y otros. Por cierto que no todos los escritores latinoamericanos que se han preocupado por nuestra filosofía, han encarado la ineludible tarea de asumir nuestro pasado ideológico con un mismo sentido y hasta hay quien ha participado de la afirmación, ciertamente inconsistente, de la alienación de todo nuestro pasado intelectual. Conocida es al respecto la tesis de Augusto Salazar Bondy quien hizo historia de las ideas, mas no les reconoció autenticidad ni originalidad⁷.

Si más allá de las circunstancias nos preguntáramos acerca de un posible común denominador entre todas las posiciones teóricas señaladas, tal vez podríamos decir que el mismo se encuentra en un pensar que no es ejercido como ajeno a una praxis, en diversos grados y medidas. En unos casos, la relación teoría/praxis deriva de postulados incorporados en la misma doctrina, como sucede en el marxismo; en otros esa inclinación se presenta modificando la inicial posición teórica desde la que se pretende trabajar, como sería el caso -siguiendo en esto una interesante observación de Ofelia Schutte- de la "politización" a la que ha sido sometida la fenomenología⁸, hecho visible en otros campos tales como la hermenéutica y la analítica. En líneas generales podría afirmarse que tanto algunas de las variantes últimas del historicismo, como esa "politización"

⁷ Augusto SALAZAR BONDY. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI 1968; Leopoldo ZEA ha rebatido largamente la posición extrema de SALAZAR BONDY, sin desconocerle sus méritos en la filosofía americana como filosofar sin más. México, Siglo XXI, 1968; en *Filosofía de la Historia Americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978 y en los artículos "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia" en el libro *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Joaquín Mortiz, 1974 y en "Historia de las ideas e identidad latinoamericana" en el libro *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, en la serie titulada *Nuestra América*, N° 1, México, UNAM, 1981. Enrique DUSSEL quien había hecho suya la tesis de SALAZAR BONDY ha concluido por hacer historiografía y hasta ha acabado reconociendo ciertos momentos de autenticidad en nuestro pasado ideológico. Cfr. "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en *Actas de II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1982.

⁸ Ofelia SCHUTTE. "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, n° 8. 1967, p.29 y sgs.

que ha venido a connotar otras líneas, se encuentran influidas por el marxismo, ya sea por haber asimilado posiciones teóricas o metodológicas, sin intención de proponer soluciones alternativas, ya sea con la intención -oculta o manifiesta- de ofrecer posiciones "superadoras", a veces tercermundistas. De este modo, la filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un juego de ideas, sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos. Y cuando esa filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la historia de las ideas, ésta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir las expresiones a nivel discursivo de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos. Nada más alejado, pues, de nuestro modo de entender el saber historiográfico que la tesis "migratoria" de las ideas tal como la plantea Lovejoy y que, al parecer, entusiasmó en su momento a Antonio Caso⁹. Hay en el fundador de la historia de las ideas en los Estados Unidos, dentro de un cierto eclecticismo, una tendencia intelectualista, un atomismo y un decidido rechazo de lo que considera como un peligroso relativismo. Por el contrario, dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias¹⁰.

Indudablemente que esta filosofía latinoamericana que exige su propia historiografía, supone un determinado modelo, construido en buena medida como la alternativa que necesitamos. Es en tal sentido un tipo de filosofar que no teme ser cualificado precisamente -aun a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término- como "nacional". Así lo han visto nuestros grandes maestros, tal el caso de Alejandro Korn quien en 1927 pensaba que si "la filosofía es la expresión acabada del pensamiento humano" y si la verdad filosófica no existe como "verdad absoluta", no hay por qué no aceptar que la filosofía sea "distinta de un pueblo al otro"; y en el mismo sentido habló años más tarde, en 1954,

⁹ Arthur LOVEJOY. "Reflections on the History of ideas", in *Journal of the History of ideas*, vol. I, number 1, January 1940, p. 3-23; Antonio CASO. *Obras Completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo VI, p. 12. Cfr. Joseph Antony MAZZEO. "Some interpretations of the History of ideas", in *Journal of the History of ideas*, vol. 33, number 3, 1972, p. 379 y sgs.

¹⁰ Otros enfoques del tema de la "migración" de las ideas, desde una perspectiva latinoamericana, pueden verse en el n° 12 de la serie *Nuestra América*, México, UNAM, 1984, titulado *La migración de las ideas*, en particular los artículos "Itinerarios de la utopía en nuestra América" de Horacio CERUTTI GULDBERG y "Las ideas migrantes en América Latina. Bertolt Brecht y el teatro latinoamericano" de Norma LOPEZ SUAREZ. Respecto de nuestra relación con las circunstancias, la idea es de Carlos MARX y se encuentra como se sabe en la tercera de las *Once tesis sobre Feuerbach*.

José Gaos, para quien "quizá la única manera de que una filosofía sea universal, estribe en que sea lo más nacional posible". Para quienes tengan una idea estrecha de lo "nacional", que puede ser definido como un modo de ser cultural, tal vez les resulte incongruente que una filosofía latinoamericana tenga tal espíritu. A ellos será oportuno recordarles la fuerza que en nuestra tradición tienen las nociones de "patria chica" y de "patria grande", como asimismo la importante distinción establecida por José Vasconcelos entre "filosofía nacionalista" y "filosofía nacional". En nuestros días el gran abanderado de esta línea de comprensión de nuestro filosofar es, sin dudas, el maestro Leopoldo Zea, quien expresa una tradición bolivariana en la cual nos encontramos embarcados¹¹. Ciertamente que cabe tener en cuenta que las condiciones históricas dentro de las cuales hablaban Korn y Gaos han cambiado y que es visible una crisis de los nacionalismo que hicieron de respaldo de posiciones tales como las que ellos expresaron en el terreno teórico, como consecuencia entre otros factores de la profundización de la dependencia que sufren en nuestros días las nacionalidades iberoamericanas. La constitución de grandes bloques a nivel mundial también ha venido a cambiar el concepto de nación que nos venía del siglo XIX. La historia de las ideas, que nació con ese primitivo concepto, habrá de ser herramienta indispensable para desarrollar nuevos puntos de vista y con las experiencias del pasado, posibilitar propuestas revitalizadoras.

Regresando a aquella idea de que estamos ante un modelo, bien vale la pena señalar aquí que la filosofía latinoamericana funciona sobre la base de una inversión de la célebre fórmula hegeliana según la cual "La filosofía necesita de un pueblo"; aquí es el pueblo o nuestros pueblos los que reclaman para sí una filosofía. No escapará que este saber de nosotros mismos, pretende ser universal; mas dejando atrás los universalismos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es determinadamente concreta o es señalada como ambigüedad. Recordemos esas referencias al "pueblo" o a los "oprimidos" u otras equivalentes, mediante las cuales se elude el problema de las clases sociales, el de las etnias o el de la mujer. Se trata de un filosofar y de su historia en los que se ha de estar en una constante actitud de revisión de las categorías con las que pretende organizarse, situación mucho más difícil, a nuestro juicio,

¹¹ Alejandro KORN. "Filosofía argentina" (1927), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949, p. 29; José GAOS. *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, UNAM, 1954, p. 329; Abelardo VILLEGAS. *Filosofía de lo mexicano*. Segunda edición, UNAM, 1979, Segunda Parte, "José Vasconcelos", p. 68-69. Una tesis equivalente a la de KORN es sostenida por el filósofo canadiense Venant CAUCHY. Cfr. "Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real". *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, año I. vol. III, 1987, p. 117-128.

que la que se da en lo que podríamos considerar como el "modelo académico" al que justamente nos oponemos, en el que la pretensión de universalidad se afirma en el desconocimiento del contexto histórico-social desde el que se ha originado¹². De la misma manera rechazamos otra nota que ha sido considerada como propia de ese modelo antes señalado y que es de importancia para nuestra historia de las ideas, a saber, su pretensión de "sistema", en cuanto que esa noción, lo mismo que la de "universalidad", requiere un tratamiento desde el punto de vista de su papel ideológico, por lo demás, la tan denunciada "a-sistematicidad" de nuestros pensadores, en particular los del siglo XIX, los que por ese motivo difícilmente podrían salirse de una historia del "pensamiento" -con la carga negativa que se le ha dado al término- es un tipo de respuesta que no es en sí misma un disvalor, ni una forma teórica débil. Es necesario indudablemente restablecer la distinción que hiciera el olvidado Condillac entre "esprit systématique" y "esprit de système", entendiendo por el primero aquel que produce un saber con un determinado orden y método, aun cuando se nos presente como "fragmentario", mas, regido por el principio de que es más importante sacrificar la coherencia que la verdad. Se trata de poner en ejercicio una dinamicidad discursiva tan intensa como lo es la propia experiencia desde la cual nuestros pensadores enunciaron su palabra. Estamos indudablemente ante un estilo que ha de ser justipreciado en relación con aquella experiencia, en la que prima -pensemos en Rodríguez, en Martí, en Bilbao, en Mariátegui- más la actitud de denuncia que la de justificación. La historia de las ideas correspondiente a nuestra filosofía latinoamericana se ha enfrentado con modalidades expresivas que, con mayor o menor suerte, ha tratado de captarlas. Lo dicho pone en evidencia la importancia que tiene entre nosotros el estudio de las formas discursivas.

Por último, si los sistemas surgen como respuestas ante la conflictividad de lo real y, en particular, sus contradicciones, cabe que nos preguntemos si ellos constituyen la única vía para asumir esa experiencia conflictiva con su propia dialecticidad y, en segundo lugar, el "esprit de système" tan fuertemente denunciado por los ilustrados, si bien implica el riesgo de encubrir aquella realidad mostrándonos un mundo sin fisuras, ha generado grandes metáforas de ese mundo y hasta utopías encubiertas, todo ello de enorme riqueza. Frente a aquel peligro de encubrimiento, nuestra filosofía se ha presentado, en nuestras expresiones más fecundas, como un filosofar acerca de las grietas que realmente tiene aquel "mundo

12 Cfr. Ricaurte SOLER. "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y la sociedad latinoamericanas", en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 153 y sgs. y del mismo autor *Estudios sobre historia de las ideas en América Latina*. Panamá, Librería Cultural Panameña S.A., 1979, p. 87 y sgs.; Horacio CERUTTI GULDBERG. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, edición citada, p. 15 y sgs.

sin fisuras" y una línea de su historiografía se orienta hacia la búsqueda afanosa de sus propias huellas en ese pasado ya frondoso que vivimos en nuestras tierras. En fin, rechazar la formulación de un sistema en el que rija un espíritu dialéctico y no concluya en la "reconciliación" hegeliana, sería absurdo y también lo es, por cierto, negarse a ver otras formas de expresar lo real¹³.

En relación muy estrecha con la cuestión de si se ha de valorar o no desde una historia de las ideas las formas diversas del pensar "a-sistémico" que se han dado y se dan entre nosotros, cabe traer a colación la crisis del concepto -sobre el cual se apoya con tanta solidez la dialéctica de los sistemas en Hegel- y/o el valor de la re-presentación. Los importantes problemas generalizados a partir del impacto de la semiótica nos han llevado a señalar como un hecho primario en la consideración de todos los fenómenos sociales e ideológicos, el de la mediación, con lo que aquel concepto de la filosofía clásica alemana ha entrado en una crisis definitiva. Ha sido posible de este modo rescatar el mundo de los símbolos con lo que se ha abierto un campo de lecturas casi infinito que no podía sino venir a enriquecer la comprensión de nuestra cultura. Dentro de las manifestaciones que ahora han adquirido una nueva validez teórica, debemos señalar las llamadas "concepciones del mundo", tema de larga tradición en nuestros estudios. En las décadas de los 30 y 40 del presente siglo se recibió la fuerte influencia de Dilthey, cuyas obras fundamentales se publicaron en lengua castellana, en México, entre los años 1944 y 1948. La vigencia del diltheyanismo, como única versión de la doctrina de las "concepciones del mundo" se prolongó, consolidada por otras influencias, entre ellas la del orteguismo, hasta la década de los 60 en la que se habló de la necesidad de abandonar "las filosofías de la *Weltanschauung*", propuesta que venía avalada por el nuevo movimiento de la filosofía analítica. A pesar de esto nuestra historia de las ideas contaba ya con la importante labor de rescate del pensamiento prehispánico que había alcanzado un destacado nivel. La filosofía náhuatl (1956) de Miguel León Portilla constituye sin dudas ya otro de nuestros clásicos. A partir de él no se puede negar la importancia que tiene el estudio de las cosmogonías y cosmologías de las altas culturas, negadas como filosofía y relegadas al interés de los antropólogos. Una de las virtudes que tuvo el impacto de la obra de Dilthey, a pesar de las vaguedades a que dio lugar, fue el de haber impulsado hacia una ampliación del universo textual, limitado en-

13 Sobre el "modelo" al que responde la filosofía latinoamericana, cfr. Ofelia SCHUTTE. "Toward an understanding of Latin American Philosophy", in *Philosophy today*, Gainesville, Florida, 1987, p. 21-34; sobre las formas discursivas del siglo XIX latinoamericano, cfr. nuestro trabajo "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas", en *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 1986, p. 127-140.

tonces a aquellos escritos que encajaban en el "modelo clásico". Es indiscutible que todo esto ha sido terreno ganado y que aquella invitación a abandonar una herramienta tan importante como es la de las "concepciones del mundo", ha de ser tenida en cuenta más atendiendo a que lo que sí ha entrado en quiebra es el concepto de "ciencias del espíritu" y la hermenéutica que le acompañaba. Por último, es importante tener presente que con la difusión del gramscismo en toda América Latina a partir de la década de los 60, ha surgido un replanteo de la problemática de las "*Weltanschauungen*" dentro del marco teórico de la "Filosofía de la praxis", la que no tiene por cierto su origen en Dilthey¹⁴.

Jorge L.E. Gracia e Iván Jaksic sostienen que la cuestión de la Filosofía latinoamericana ha sido respondida desde tres posiciones: universalista, culturalista y crítica. Los que adhieren a la primera, la niegan (Risieri Frondizi; Jorge Cappelletti); los otros proponen "americanizar". La filosofía desde la "circunstancia" (Leopoldo Zea, Arturo Ardao) y los últimos, los críticos supeditan la posibilidad de tal filosofía a un "hecho extrafilosófico", a saber, la superación de la dependencia (Augusto Salazar Bondy; Juan Rivano; Enrique Dussel)¹⁵. El esquema propuesto es correcto, si bien responde a posiciones que, ya sea por parte de sus caudillos intelectuales o de sus seguidores, han sufrido cambios, generalmente enriquecedores. Frondizi en un libro publicado junto con Gracia, nos decía precisamente que "para entender el sentido de la filosofía latinoamericana es imprescindible reparar en su íntima vinculación con los problemas del medio sociocultural". Afirmación que implicaba de modo evidente un reconocimiento de una filosofía latinoamericana y lo que nos interesa en este caso, un intento de presentarla historiográficamente; por su parte es de notar que lo que se cualifica como "culturalismo", en particular referido a la figura de Zea, constituye uno de los antecedentes más importantes de la posición "crítica", como los autores lo hacen notar, toda vez que la noción de "circunstancia", aun cuando acusable de imprecisión, tiene en el célebre estudio sobre *El Positivismo en México*, un claro sentido social. Se trata, en efecto de estudiar la ideología de lo

que allí se denomina burguesía mexicana. Por otra parte, la filosofía latinoamericana que resulta formulada, lo es desde una historia de las ideas, la que aparece desarrollada desde la crítica de lo ideológico que tiene sus fuentes principalmente en Mannheim y que no era ajena al pensamiento de la sospecha en los términos en los que lo inauguró Marx. Por último, la línea "crítica", si bien en Salazar Bondy aparecía proyectando la filosofía latinoamericana para el futuro, sus conclusiones acerca de la inautenticidad de nuestro filosofar se apoyaba en una investigación historiográfica llevada a cabo en el Perú y pensada expresamente como historia de las ideas. Esta línea crítica es la que a nuestro juicio ha alcanzado mayor importancia dentro de la filosofía latinoamericana y si bien es cierto que se pueden señalar matices diferenciadores, ha quedado integrada no sólo por continuadores de Salazar Bondy y de Zea, sino también por este último. En fin, deberíamos agregar que esta posición -la "crítica"- propone un universalismo, tema del que ya hemos hablado y cuya comprensión no coincide con la formulación academicista de aquellos a los que se los caracteriza como colocados en una posición "universalista" que justamente los lleva a la negación, se trata evidentemente de un universalismo abstracto¹⁶.

La interesante propuesta de tendencias que nos hacen Gracia y Jaksic se complementa con otra que no lo es menos, de Horacio Cerutti Guldberg, quien propone una periodización de la historia de las ideas en América Latina. Nos habla de una etapa de "fundación" (1940-1960); otra, de "consolidación" (1960-1970) y otra de "renovación metodológica" (1970-1980), a partir de la cual se abre la que estamos viviendo, que le parece ser de "normalización". Nos interesa sobre todo ocuparnos de la década de los 70 en cuanto sería en estos años en los que se produciría ese cambio que hemos insinuado sobre la base del esquema propuesto por los investigadores señalados antes¹⁷. En 1973 se publicó en Santa Fe (Argentina) un trabajo nuestro en el que afirmábamos que la filosofía implicaba tanto "formas del saber crítico" como "formas del saber ideológico" y proponíamos un tipo de lectura que intentaba no apoyarse en Scheler ni Mannheim, sino en una relectura de Hegel desde presupuestos del "saber de sospecha" y, por cierto, de denuncia. En ese mismo año, propusimos a la Reunión de Expertos de Historia de las Ideas convocados por la UNESCO

14 Cfr. "Las filosofías de denuncia y la crisis del concepto" en nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 100-140; Cfr. asimismo nuestro ensayo "La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura", en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, n° 17, vol.5, en particular p. 13; Cfr. el cap. "Búsqueda de una nueva universalidad" en el libro de Abelardo VILLEGAS *El pensamiento mexicano del siglo XX*, México, IPGH, 1985, p. 139 y 155; acerca del rescate del pensamiento precolombino, cfr. Pablo GUADARRAMA GONZALEZ, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana, Editora Política, 1985, p. 118 y sgs.; Antonio GRAMSCI, *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona, Ediciones Península, 1970, cap. titulado "Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis".

15 Jorge J. E. GRACIA e Iván JAKSIC. "La búsqueda de identidad filosófica", en *Prometeo*, Guadalajara, n° 11, 1988, p. 69-76.

16 Risieri FRONDISI y Jorge J. E. GRACIA. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, "Introducción", p. 21; Leopoldo ZEA, *El positivismo en México*, Primera reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, en particular el cap. "El positivismo en la circunstancia mexicana", p.28 y sgs. Augusto SALAZAR BONDY. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Segunda edición, Lima, Mocloa ed., 1967, 2 tomos.

17 Horacio CERUTTI GULDBERG. "Influencia del krausismo en México", en el libro conjunto *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Ebert, 1989, p. 211-232.

en México, unas "Recomendaciones" que se movían en términos equivalentes. Más tarde, en 1975, Ricaurte Soler leyó en Morelia una ponencia en la que se advertía acerca de los límites que había tenido hasta ese momento la crítica, como asimismo de los peligros de la ultracrítica expresada por algunos de los integrantes de la "Teoría de la dependencia" que concluyeron en una negación de la por entonces ya importante tradición de historia de las ideas¹⁸. Asimismo fue en esa década que tomó cuerpo dentro de la historiografía que nos ocupa, la compleja problemática del lenguaje, en relación muy estrecha con la "Teoría del texto", dentro, a su vez, de la cuestión del discurso. No cabe la menor duda que entre lo que Francisco Romero entendía por "normalización" de la filosofía y lo que entiende Cerutti por "normalización de la historia de las ideas" hay diferencias considerables. En favor de Romero se encuentra el hecho de que había advertido las dificultades del "modelo clásico" y aun cuando persistiera en proponerlo como el único legítimo buscó el modo, un tanto ecléctico, de dar cabida a una historia de las ideas, saber que no podía organizarse, según lo entendía, sin ineludibles referencias a las "circunstancias externas". De este modo, respecto del estudio de la filosofía como "pura marcha de las ideas" regía la noción académica de la "crítica de la razón", mientras que en la historia de las ideas que proponía despuntaba otro concepto. No hay, en efecto, "ideas puras" y si bien el riesgo de caer en un sociologismo debe ser evitado, no menos cierto es que la "crítica especulativa", no ha superado el otro riesgo, el de la hipostasiación. El buen sentido, que ha de ser rescatado, nos señala que la "crítica" es un modo de quiebra de ciertos universales y que la resquebrajadura de los mismos no es fruto exclusivo de la cavilación filosófica, todo ello sin que perdamos la convicción acerca de la fuerza causal histórica que les compete también a las ideas.

Partimos, pues, de la tesis de que las más elevadas formas de criticidad tienen su raíz en formas espontáneas de decodificación, las que se generan en la actividad humana real de los individuos miembros de una sociedad. La cuestión de la crítica nos permite, por otro lado, caracterizar, de un modo a nuestro juicio más preciso, la naturaleza de la filosofía latinoamericana y de su particular

18 Arturo Andrés ROIG. *Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano*. Santa Fe (Argentina), Centro de Divulgación del Colegio Mayor de Santa Fe, Serie 5, n° 3, 22p. 1973; el mismo trabajo se publicó luego en el *Anuario Latinoamérica*. México, UNAM, 1974, con el título "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico", p. 39-75; sobre las "Recomendaciones" de 1974, cfr. nuestro ensayo "La historia de las ideas cinco lustros después", en *Revista de Historia de las Ideas*, n° 1-2, Reedicción facsimilar, Quito, Banco Central del Ecuador, 1984, p. XIV; Ricaurte SOLER. "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y la sociedad latinoamericana", en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 153 y sgs. Horacio CERUTTI GULDBERG. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, edición citada, p. 23-24 y 59-60.

historiografía. En efecto, esa crítica, tal como se pretende ejercerla, nos muestra que aquella filosofía no se resuelve en una "Filosofía de la cultura", sino que es, dicho de modo más apropiado, una "Filosofía de las formas de objetivación" relativas a sociedades concretas, en particular, lógicamente, las que integran nuestro mundo latinoamericano. No se reduce a un filosofar sobre culturas, línea que ha llevado a caracterizaciones externas. Apunta antes que todo a las normas de objetivación sobre cuya base se ha materializado el mundo cultural objetivo y, por cierto, una la inquisición acerca de ese régimen normativo deberá apoyarse en la pregunta más de fondo, la del modo de ser -histórico, por cierto- del hombre que juega tras de esa normatividad que le es constitutiva. Ya anticipó esta problemática Leopoldo Zea con sus tesis acerca de la conciencia americana y su "dialéctica defectiva" que le habría llevado a partir permanentemente de cero, la que puede ser discutida, como toda tesis, pero supone claramente lo que aquí denominamos "Filosofía de las formas de objetivación". Y por cierto la problemática de la "objetivación" resultaría totalmente inabordable si aceptáramos el *slogan* de algunos post-modernos que están hablando de la muerte de las ideologías y, con ellas, de lo ideológico. Conforme todo lo que venimos diciendo no nos cabe duda que la historia de las ideas es la herramienta crítica que acompaña a la filosofía latinoamericana, la que alcanza plenamente su criticidad precisamente desde su particular historiografía que le es consustancial¹⁹.

Hemos hablado de la filosofía latinoamericana como una forma de saber crítico respecto de lo que hemos denominado "formas de objetivación". Ahora bien, ¿no será esa filosofía también una inquisición igualmente crítica y, por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad? La pregunta adquiere todo su sentido si pensamos en la profunda devaluación que ofrecen conceptos y valoraciones sobre cuya base se había organizado tradicionalmente nuestro filosofar acerca de nosotros mismos. En particular nos referimos a la problemática de lo nacional y, conjuntamente, con ella y de modo ineludible, a la del Estado. No cabe duda que desde hace ya más de una década, posiblemente desde 1975 a la fecha, estamos viviendo una profunda crisis de nuestros Estados nacionales. En efecto, la situación de dependencia que fuera tan vigorosamente denunciada en la década de los 60, se ha actualizado en nuevas formas y se ha profundizado en relación con nuevos modos de acumulación de capital y de un reordenamiento no ajeno

19 Francisco ROMERO. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Ed. Raigal, 1952, p. 56-58; críticas a la posición de Romero, cfr. nuestro trabajo ya citado "La historia de las ideas cinco lustros después", p. XIV-XV y Horacio CERUTTI GULDBERG. *Hacia una metodología de la historia de las ideas...* ya citado, p. 86-98; una crítica al sociologismo, cfr. Abelardo VILLEGAS. "Naturaleza de la idea y su historia", en *Anuario Latinoamérica*. México, UNAM, n° 3, 1970, p. 189-198.

al desarrollo tecnológico contemporáneo, de la división internacional del trabajo. Por otra parte, cada vez pareciera que estuviéramos más lejos de la unidad continental latinoamericana propuesta desde los albores del siglo XIX y no sólo no hemos llegado a constituir un bloque en función de objetivos comunes, sino que cada una de nuestras naciones ha perdido la fuerza que como tales parecía que habían logrado, aún en la dependencia. Todavía más, estamos viviendo un fenómeno inverso al de los grandes centros del capitalismo mundial los que se están organizando sobre la base de mercados comunes y creando entidades supranacionales y supraestatales, las que si bien implican el fin de la antigua idea de lo nacional y una nueva idea del Estado, no pareciera ser un hecho negativo para cada uno de los integrantes favorecidos por el desarrollo económico. Nosotros ni hemos alcanzado una unidad autónoma, ni tampoco estamos en condiciones de luchar eficazmente por nuestra propia identidad nacional. Después de que el Estado fue profundamente pervertido invocando la "Doctrina de la seguridad nacional" un neoliberalismo ha venido a justificar dentro de las sociedades capitalistas dependientes el debilitamiento de aquel mismo Estado, negándole el papel que debería jugar respecto de los sectores estratégicos de la economía. Un proceso de balcanización mucho más fuerte que el padecido en el siglo XIX nos mantiene en el aislamiento, el egoísmo y el miedo. A los resortes económicos sobre los cuales se ha montado aquel proceso, se suman las grandes ideologías de desarme de las conciencias, que anuncian el fin de la modernidad y con ello de las ideologías y de las utopías y la apertura a lo post-moderno o que nos hablan de un nuevo cosmopolitismo, congruente con aquella crisis de lo nacional de la que hablábamos. Todavía más, se organiza una eticidad que se nos pretende imponer, dentro del marco general de la dependencia profundizada, que invocando en este caso la lucha contra el narcotráfico, se usa para justificar la violación de principios de convivencia internacional que considerábamos definitivamente consolidados, como es el de la libre determinación de los pueblos y el ejercicio de su soberanía. La ocupación de Panamá por tropas norteamericanas se nos presenta como el inicio de una nueva era de violencia internacional para América Latina. Como contraparte, aquella "Teoría de la dependencia", discutida desde diversos sectores, no ha sido sustituida por una doctrina alternativa y nos encuentra desarmados también en ese sentido. Es como si hubiéramos perdido hasta la capacidad teórica como consecuencia de un imperialismo que ha dejado de ser una realidad exógena y ha penetrado y constituido la estructura misma de nuestra economía y de nuestra cultura²⁰.

20 Ruy Mauro MARINI. "La izquierda y las nuevas dependencias", en el *Suplemento de Sur*, Buenos Aires, 11 de febrero de 1990.

Esa capacidad teórica debilitada, ese haberse permitido que los tecnólogos se hagan cargo, con todas sus mediatizaciones, de nuestra situación periférica o de dependencia, son situaciones que reclaman una toma de conciencia. Recuperar en relación con las actuales circunstancias nuestro discurso liberador, es tarea de una filosofía latinoamericana y de su historia. El anti-imperialismo clásico, el de Bilbao, Martí, Rodó, Vasconcelos, Ugarte, Ingenieros, ha de ser incorporado a la doctrina que la praxis social de nuestra época nos exige. En la construcción de esa teoría o en su reformulación, el problema de una eticidad latinoamericana se impone como prioritario²¹. La misma tiene sus antecedentes en lo que bien podríamos denominar como "Crítica de la razón latinoamericana", tarea que se viene haciendo de modo constante entre nosotros desde el siglo XIX y aun antes. Hemos afirmado que no hay una "razón" sino "formas de racionalidad" y que ellas se encarnan en el mundo contradictorio social, al que manifiestan y a la vez ocultan. Universalidad y alienación, son posiblemente los puntos claves de esa eticidad a la que quisiéramos reforzar y revitalizar, en la medida en que si bien las circunstancias son nuevas, las respuestas se encuentran todas ellas implícitas en nuestra propia historia de luchas y humillaciones. Los grandes maestros, los que han sabido captar la experiencia de nuestros pueblos, no nos han faltado nunca, pero sí carecemos de la doctrina que los asuma desde nuestro tiempo. No olvidemos que una de las exigencias de Simón Rodríguez era la de que nuestros gobiernos fueran "etológicos"²².

Uno de los temas de esa eticidad lo constituye, decíamos, el de los universales. ¿Cómo hemos de construir nuestro discurso de modo tal que nos exprese en lo que somos y que no implique la negación de otros? ¿Cómo lograr que nuestros universales sean ciertamente concretos y por tanto no meramente ideológicos? ¿Tenemos en nuestra situación cultural algo que nos favorezca en el sentido indicado, a más de nuestra voluntad y de nuestra conciencia? De nuestra historia de las ideas surgen numerosas respuestas. El tema, con sus diversos ma-

21 Carlos REAL DE AZUA. "Ante el imperialismo, colonialismo y neo-colonialismo" en la obra conjunta *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI y UNESCO, editores, 1986, p. 270-299; respecto de la noción de "eticidad" que utilizamos aquí, cfr. nuestro trabajo "La cuestión de la "eticidad nacional" y la ideología krausista", en *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, Buenos Aires, 1989, p. 49-73.

22 Simón RODRIGUEZ. *Sociedades americanas de 1828. Como serán y como podrían ser en siglos venideros*. Primera Parte. *Luces y virtudes sociales*. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840, p. 76. Reedición facsimilar, Caracas, Ediciones Centauro, 1975. Sobre el concepto de "racionalidad" cfr. nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, Editorial Tercer Mundo, 1984, p. 178; el tema de la alienación y su revaloración, cfr. nuestra ponencia: "Lineamientos para una orientación de un pensamiento filosófico-político latinoamericano", publicada en *Prometeo*, Guadalajara, n° 10, 1987, p. 19-31.

tices se encuentra, decíamos, ya en Simón Rodríguez quien rechazaba la ciencia europea, universal, pero al servicio de la colonización; José Martí, por su parte, había afirmado que como intelectuales debíamos hacer causa común con los débiles, en cuanto que ellos, entre otras cosas, no estaban enfermos del saber de los sabios; más tarde, Francisco Bilbao retomó el tema con la denuncia del discurso opresor construido para justificar el dominio de las oligarquías sobre las masas populares; a comienzos de este siglo, José Vasconcelos nos hablará, dentro de su análisis de las relaciones de América Latina con los EE.UU., de la diferencia que hay entre una "ética del vencedor" y una "ética del vencido". La primera es, decía, siempre "limitada", "inferior", aun cuando pretenda universalidad; por el contrario, la del vencido, afirmado en su ser concreto, si a pesar de su adversidad "merece la calidad del pueblo", será universal; en la misma línea y años más tarde, Emilio Uranga nos hablará de una "lógica de los fuertes" que se caracteriza por su tendencia a "absolutizar sus perspectivas", ignorando la propia contingencia y accidentalidad. De allí su falso lenguaje universal con el que encubren su real parcialidad; frente a ellos, los "débiles" se nos presentan pensando "en el lenguaje de lo particular", pero y ello no es absurdo, desde una auténtica universalidad²³.

Ahora bien, este universalismo del que nos hemos ocupado antes al tratar la problemática de una filosofía latinoamericana considerada como "filosofía nacional" y que ahora retomamos en relación con la construcción de una eticidad, no ha de ser confundido con el que implica un cierto cosmopolitismo. Este se ha generalizado en nuestros días como una de las tantas ideologías de nuestro tiempo, formulada hace unos años por Marshall McLuhan y sostenida en nuestros días por Richard Rorty. Este último entiende que para filosofar es necesario desprenderse de "perspectivas parroquiales" que nos llevan a "perder el sentido de la pertinencia", lo cual es posible debido a que se han dado y se dan "enclaves de libertad", tanto en Europa como en Estados Unidos, desde los cuales ha sido y es posible la construcción de un "saber puro", ajeno a la política. El filósofo puede prescindir del entorno y, más aun, debe hacerlo si realmente quiere ser tal, aun cuando ese entorno sea el de las masacres de Hiroshima o de Vietnam. Para eso está dada esa ficción de los "enclaves" en donde este tipo de filósofo, o si se quiere decirlo correctamente, de ideólogo, cuya figura expresa Rorty

acabadamente, se nos presenta tal como ingenuamente lo veía Risieri Frondizi: "El filósofo norteamericano mantiene su serenidad, porque estudia problemas técnicos, metodológicos, semánticos, donde no hay lugar para las emociones"²⁴. No podemos dejar de señalar que son muchos los filósofos, no sólo entre nosotros, que nos entregamos a problemas metodológicos y semánticos y, sin embargo, no somos ajenos a un cierto "emocionalismo" al que no consideramos como un impedimento para la construcción de la objetividad. En el fondo, más allá de la contraposición entre un escapismo simulado revestido de asepsia científica y un compromiso que intenta asumir los riesgos de la relación teoría/praxis, se trata de una diversa comprensión de lo universal. En función de ella no somos "cosmopolitas" en el sentido señalado -y no olvidemos que en nuestra tradición tenemos más de un cosmopolitismo rescatable- sino internacionalistas, precisamente porque no queremos que nuestros enunciados universales sean abstractos. No hace falta aclarar, aunque sí lo haremos, que el internacionalismo supone siempre a la nación y que la nación es sinónimo, antes que nada de la sociedad civil y, en tal sentido, es pueblo, clases sociales, etnias, sexos, es decir, que se trata de una estructura compleja, una y diversa. Vienen al caso las palabras del filósofo canadiense ya fallecido, George Grant, según el testimonio del historiador norteamericano Michael Weinstein: "Grant se manifiesta -nos dice- en contra de la alternativa cosmopolita, a la que entiende como servidumbre al imperio norteamericano", como es también servidumbre, agregamos, la doctrina insostenible de los "enclaves de libertad".

No ignoramos que nuestra posición puede ser acusada de relativismo. Recordemos que el fundador de la historia de las ideas en los Estados Unidos, Arthur Lovejoy, había hecho la misma denuncia en contra de los intentos que provenían de la sociología del saber, en particular de Mannheim, de considerar la naturaleza social de las ideas. Enfrentamos sin duda un modelo del filosofar que se nos presenta con una fuerte persistencia dentro de ámbitos académicos y en ciertos ilusorios "enclaves". Nosotros los latinoamericanos, hemos abandonado ya hace mucho las respuestas que se apoyan en ese modelo e inclusive las

²³ Simón RODRIGUEZ. *Sociedades americanas*. Imprenta del Comercio, Lima, 1842, p. 52-53. Reedición facsimilar citada; José MARTÍ. "Nuestra América" (1891), en *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1973; Francisco BILBAO. *La América en peligro* (1862), Puebla, Ed. Cajica, 1972, p. 277; José VASCONCELOS. *Ética*, Madrid, Aguilar ed., 1932, p. 69; Emilio URANGA, *Análisis del ser mexicano*, México, Porrúa, 1970.

²⁴ Noël SALOMOU. "Cosmopolitismo e internacionalismo" en *América Latina en sus ideas*, ed. citada, p. 198-200; sobre la posición de Richard RORTY, véase su ponencia leída en el Congreso de Guadalajara "De la lógica, al lenguaje y al juego" y las críticas a la misma comentadas por los filósofos norteamericanos Thomas AUXTER y Ofelia SCHUTTE, publicadas con el título "Debate sobre el imperialismo cultural", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, año 1, vol. 3, 1987, p. 107-116 y 140-149; Michael WEINSTEIN, "George Grant: conciencia y marginalidad", en la misma revista, número citado, p. 70-85; la cita de FRONDIZI corresponde al libro *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, ya citado, p. 19-20.

eccléticas que intentaron, en su momento, sin renunciar al modelo señalado, encontrar una salida al problema de la función social de las ideas. Resulta importante señalar que la acusación de relativismo que sostienen los doctrinarios de un saber "puro" en el sentido de no-contaminado, no posee fuerza crítica en cuanto desconocen expresamente la metodología que hace falta para ejercerla, con lo que vienen a quedarse en el plano de las imputaciones ideológicas.

Frente a esta situación, la palabra de Leopoldo Zea es oportuna. Nuestro discurso no es "relativista", sino "pluralista". Lo "regional" no nos limita a nuestra aldea o a nuestra parroquia, sino que, asumido correctamente, es la base indispensable para lo universal. Y, paradójicamente, las formas de pensar que pretenden estar colocadas por encima de toda atadura que las "relativice", son justamente "aldeanas" por eso mismo y caen en la trampa ideológica. Su universalismo es un modo de disimular una parcialidad. De ahí la importancia modelica que tiene nuestra filosofía latinoamericana, cuyos planteos, antiguos ya entre nosotros, los encontramos en nuestros días en pensadores europeos y canadienses, es decir, en sectores teóricos que han venido a sentirse como nosotros en una "periferia" cultural. La cuestión de la historia de la filosofía como "denuncia", tal como lo propone François Châtelet en Francia, es posición nuestra desde las primeras etapas de construcción de nuestra historia de las ideas y la "Filosofía real" que nos propone el filósofo canadiense Venant Cauchy coincide con los lineamientos generales del modelo de nuestra filosofía latinoamericana y su particular historiografía. Se trata de un filosofar -como lo señala Zea- que se opone al logos totalitario, expresado magistralmente en los escritos hegelianos sobre América, disfrazado como el universal por excelencia.

Por último digamos que nuestro internacionalismo no tendría sentido sin la integración. En un mundo en acelerado cambio y de reformulación de grandes estructuras a nivel mundial, tanto en los países capitalistas como socialistas y en el que pareciera que estamos viviendo el fin de una época, América Latina debería avanzar hacia la unidad. La filosofía americana de nuestra América tiene como misión, sin dudas, formular, de una vez por todas, la doctrina del bloque necesario, del bloque que debemos constituir y dentro del cual deberíamos reformular nuestros planes acerca de la nación y del Estado. Nuestra historia de las ideas, la historiografía desarrollada en el seno de aquella filosofía, nos ofrece el testimonio ininterrumpido de lucha por la integración de mucho más de un siglo. Por cierto que todos estos objetivos no son tarea filosófica, pero aquella filosofía y su historia tienen su palabra. La "Crítica de la razón latinoamericana" que mencionamos páginas atrás, debería ser la base teórica y, por qué no, práctica, para la proyección de una eticidad, también largamente madurada en-

tre nosotros. Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como la única riqueza válida, más allá de todos los fetichismos. Que tendrá entre sus temas fundamentales el de la alienación, partiendo de la base de que aun no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos. Se habrá de tener presente que lo ético, realizado como valor universal y atendiendo a lo humano, es también riqueza; por último, si la eticidad constituye también el mundo de nuestras objetivaciones, no cabe duda que más allá de toda respuesta pragmatista que la considere como "lo dado", deberemos estar en condiciones de luchar por la modificación necesaria de las bases sociales indispensables para su despliegamiento. Para todo esto no podemos prescindir de nuestra historia, como no podremos olvidar los lineamientos fundamentales de la filosofía de nuestra América, que nos permite descubrir la racionalidad de esa historia y rechazar los irracionalismos con los que se nos quiere desarmar. Filosofía latinoamericana e historia de las ideas son dos caras de una misma tarea²⁵.

25 Leopoldo ZEA. "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en *Cuadernos Americanos*, México, Nueva Epoca, Año 1, n° 3, 1987, p. 129-139; François CHATELET, "El problema de la historia de la filosofía hoy día", publicado en la obra compilada por Dominique GRISONI *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Sobre el rechazo de América Latina considerada como "mosaico irracional", cfr. Pablo GUADARRAMA GONZALEZ, obra citada, p. 132-133.

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN ANTONIO DE LEON PINELO

En nuestros estudios sobre la filosofía de la historia, hechos básicamente desde una evaluación de esa forma de saber tal como la encontramos en Federico Guillermo Hegel, descubrimos que podía hablarse en más de uno de nuestros hombres de pensamiento de una "inversión" de aquella filosofía. Lo habíamos notado, entre otros, en los escritos de Simón Bolívar. "La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos -decíamos- se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino "de lo que es y de lo que será", enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico".

También habíamos notado que junto con ese fenómeno de "inversión de la filosofía de la historia" se daba de modo interesantemente relacionado una cierta apertura hacia lo utópico, que es, precisamente, lo que nos ha llevado a hablar de una "utopía magna bolivariana" como una de las más relevantes dentro de las grandes utopías que ha vivido y vive nuestra América y que Leopoldo Zea desde un horizonte más amplio ha denominado "utopía bolivariana de integración planetaria".

Así, pues, "inversión de la filosofía de la historia" europea y a la vez puesta en ejercicio de la función utópica, posiciones que sin sugerir para nada una presencia de la obra de Hegel a comienzos del siglo XIX, implicaban de hecho un anti-hegelianismo esencial. No olvidemos la suerte que la utopía tiene en manos del filósofo alemán que se negaba justamente, a hablar de "lo que es y de lo que será" y que de acuerdo con esta tesis había lanzado la famosa metáfora del búho de Minerva levantando el vuelo en el atardecer de los tiempos.

En relación muy estrecha con aquella "inversión de la filosofía de la historia" y con la actitud de apertura hacia el ejercicio de lo utópico -con los inevitables altibajos que muestra- habíamos visto también que había otro tema que podía ser considerado como casi constante en los diversos "re-comienzos" de

nuestro pensar filosófico: nos referimos a la categoría del "olvido" y a los ricos planteos teóricos y prácticos con los que se muestra a lo largo de nuestra historia intelectual. La problemática de "olvido", presente en tantos escritores nuestros básicamente como una "crítica de la razón política" -recordemos el "olvido" que el hombre de ciudad ejercía sobre el campesino en el célebre texto de José Martí "Nuestra América"- implicaba un ejercicio que es diferente del que nos ha venido a hablar la Escuela de Frankfurt, el "ejercicio de la sospecha" que fácilmente se convierte en "denuncia" y señalamiento de "olvido"¹.

La problemática señalada, en los aspectos a los que hemos hecho referencia: la "inversión de la filosofía de la historia", la apertura hacia "un ejercicio de la función utópica" y la "crítica de la razón política" desde la noción de "olvido" que implica toda la problemática de lo ideológico, nos pone en la pista de tres grandes temas de lo que es nuestra filosofía latinoamericana y que nosotros, de alguna manera y en la medida de nuestras fuerzas hemos intentado llevar adelante.

Ahora quisiéramos señalar un momento ciertamente auroral del primero de los temas señalados cuya presencia histórica no responde a un hecho accidental. En pocas palabras, no es una casualidad que el hombre de las colonias invierta el discurso colonialista, como no es casual que el hombre "que hace causa común con los oprimidos" y "milita en el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores", como decía José Martí, descubra, como lo hizo el héroe cubano, que la "denuncia del olvido" expresada como mera praxis a nivel de las luchas sociales, podía y debía ser elevada a categoría filosófica dentro de lo que hemos denominado "crítica de la razón política". ¿Y cómo puede escapar a estas consideraciones la relación íntima que hay entre aquella "inversión"

¹ Sobre la "inversión de la filosofía de la historia" en Simón Bolívar, véase nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 134-135 y 184 y también nuestro trabajo *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito, Ediciones de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1984 (Colección Ensayos, 2), capítulos titulados: "Simón Bolívar y las dos revoluciones de la Independencia" (p.27-48) y "Bolívar y la filosofía de la historia" (p.63-75). En cuanto a la problemática de Hegel en América Latina, véase el artículo de Gregor Sauerwald "¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena? Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana como aportes a la exposición de su conflicto y con referencias a la filosofía ecuatoriana actual", en *Cultura Revista del Banco Central del Ecuador*, número 14, 1982.

Sobre la utopía bolivariana, véase nuestra ponencia leída en el Primer Congreso Mexicano de Filosofía, realizado en Guanajuato, titulada: "La experiencia latinoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una utopía para sí", publicada en la *Revista de Historia de las Ideas*. Quito, Segunda Época, número 3, 1981, p.53-67 y Leopoldo Zea *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, cap. "La utopía bolivariana". Respecto del tema del "olvido", véase nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ya citado, p.33-34; 36-37, etc.

y esta "crítica" con un determinado ejercicio de lo utópico? Diríamos que todo esto tiene sus raíces en una praxis, que es la praxis liberadora de los pueblos y que ahí se encuentra la raíz de una filosofía como la nuestra.

Pues bien, la "inversión de la filosofía de la historia" no es fruto de un mero esfuerzo teórico. Restablecer esas "inversiones" es nada menos que reconstruir en buena medida una línea de pensamiento que no necesitó de academia para nacer, una línea de pensar que si se la hubiera percibido no se habría llegado a negar -en algunos casos de modo tan radical- una filosofía de nuestra América.

Por otra parte, el fenómeno de la "inversión" es ciertamente importante, toda vez que es por medio de su "mecanismo" que se elaboran las formas antiéticas dentro del universo discursivo de una época. Por cierto que esa "versión" puede quedarse en el mero marco de una modificación de la tabla axiológica que ponga lo bueno como malo o viceversa, aun cuando no siempre sea así y en más de un caso se superen las simples formas antidiscursivas y se avance hacia la formulación de un discurso otro, que posea todo el poder de una dialéctica creadora.

Pues bien, dentro de la tradición intelectual de nuestros países andinos amazónicos existe un impresionante y ciertamente bello monumento, no debidamente valorado a nuestro juicio desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana: nos referimos a la obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo (1650)* de Antonio de León Pinelo (1596-1660)². Lamentablemente, el editor y prologuista no supo valorar el significado del esfuerzo teórico y bibliográfico de León Pinelo, hijo, sin duda, de la más rica tradición humanista. Nos habla de la "espantable obra de erudición" fruto de una "fiebre erudita y documental" que tendrían su origen en "rasgos atáxicos" provenientes de los abuelos hebreos de León Pinelo y concluye caracterizándolo como "un tipo de coleccionista o de millonario frustrado, extraviado en el camino polvoriento de la bibliografía". Nada se ve del para nosotros increíble impulso poético y la genial imaginación de este hombre que supo justamente, en medio de un mar inmenso de autoridades, adoptar

² Antonio de León Pinelo. *El paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano*. Lima, Imprenta de Torres Aguirre, 1943, dos tomos de 396 y 532 p. respectivamente, con un prólogo del editor Raúl Porras Berrenechea. La obra se escribió en Sevilla y permaneció inédita en los Archivos de la Biblioteca Real de Madrid, desde 1650 hasta 1943, su primera y que sepamos única edición. Porras Berrenechea llega a decir de la Primera Parte de la obra, que es para nosotros tan valiosa como las restantes por su audacia imaginativa y a la vez teórica que "salvo su curiosidad y su estilo de época, es casi inutilizable en nuestros días y sólo puede leerse dentro de un ánimo de amenidad y entretenimiento semejante a lo que podríamos poner en la lectura de un libro de caballería" (p. XXVIII del Tomo I) y más adelante agrega: "como pensador original... carece de vuelo especulativo y de inquietud metafísica y no se hallan muchas opiniones suyas que citar" (p. XLIII del mismo Tomo).

una línea discursiva que nada tiene de oscuro, ni de gusto decorativo barroco, a pesar del barroquismo inevitable del estilo.

Frente a lo que "espantó" al editor de la obra, cabe que nos preguntemos de qué otro modo podría haber invertido un humanista culterano de nuestra América, que ya pensaba y sentía como americano, la gigantesca masa de material literario acumulada con la que venía justificando, desde siglos, el europeo-centrismo. Frente a eso, surgen las únicas respuestas: mediante una contra-erudición, que deja por eso mismo de ser erudita en el sentido vanal o trivial y mediante el recurso a algo que para los europeos o, simplemente los anti-americanos, se salía de lo establecido, lo "peregrino". El concepto de "historia peregrina" se convierte de este modo en uno de los esfuerzos teóricos más bellos de inversión de los códigos vigentes, nada "peregrinos" por cierto.

¿Cómo se lleva a cabo la "inversión de la filosofía de la historia" tal como venía siendo elaborada por la cultura europea en expansión desde el siglo XV? Echando mano, precisamente, de elementos teóricos y de presupuestos míticos que esa misma filosofía de la historia presentaba. El primero de ellos, el que la "marcha" de la historia (la "marcha" de la "luz", de la "revelación", del "cristianismo", y, más tarde, la marcha de la "cultura", de la "civilización" y con todo ello de la filosofía, etc.) va siempre desde el Oriente hacia el Occidente (Tomo I, p.163), verdad de fe que nuestro León Pinelo no pone en duda en ningún momento³. Mas, en contra de los mismos portadores del mito que entendían que esa "marcha" se había detenido en Europa -idea que habría de alcanzar su máxima expresión en el siglo XVIII y comienzos del XIX con Hegel, quien acabaría asumiéndola y hablando de un "Occidente absoluto", o como lo dice para darle mayor ropaje ontológico, un "Occidente kat'exogén"- León Pinelo insistirá, con fuerza, en la relatividad de los términos y nos dirá, de modo claro y terminante que las "voces Oriente y Occidente ... son de tal acepción según sus propios significados que se pueden verificar ... en cualquier lugar del Mundo, excepto en los dos puntos polares" (I,324); "... porque cuando digo Oriente y Occidente hablo de la parte en que *me* nace y en que *me* pone el Sol" (los subrayados son nuestros); y todo ello

³ Hemos dicho que León Pinelo no discute el mito del avance de la cultura humana desde el oriente hacia el occidente. Transcribimos aquí algunos textos sugerentes: "Crió Dios toda la máquina celeste sujeta al curso y movimiento raptó -es decir, el primer movimiento que dio el "impulso" (raptó)- del primer Motor que es de Oriente a Occidente. Crió al hombre en el Oriente para que siguiendo con todas las cosas naturales ... conociese en sí en ellas que caminaba siempre al Occidente de la vida y al fin y paradero de su camino natural" (I,163); "... los caminos que Dios dirige siempre siguen el orden natural y moral del Universo ..." (ib.); "El camino del Occidente es el que Dios nos enseña ..." (I,164); "... que siempre Dios envía sus dones, sus favores y su noticia del Oriente, y que los hombres le habemos de buscar examinando al Occidente ..." (I, 196).

porque y en esto radica lo decisivo "el Oriente y el Occidente no son puntos fijos" (I,325). "En cualquier lugar del orbe hay Oriente y Occidente (II, 5-6) y por tanto el Nuevo Mundo, al que llaman "Indias Occidentales" es tanto occidental como oriental (I,332). De esta manera el mito ha quedado relativizado y podrá ser puesto al servicio de una nueva humanidad, la nuestra americana.

Esa relativización le habrá de permitir a León Pinelo incorporar al Continente Americano dentro de la Historia Mundial; valorarlo frente a los otros continentes al asignarle el cumplimiento de un momento ontológico dentro de aquella historia y, por último, justificar la integración de América a la Corona Imperial Española, pero en un pie de igualdad con las otras regiones que la integraban.

En el fondo se trataba de enfrentar lo que Antonello Gerbi denominó la "Calumnia de América" y que el investigador italiano rastreó durante toda su vida "...admiro cuán desobligados se hallan los españoles -decía León con palabras que bien podríamos enunciarlas para nosotros en nuestros días- de saber las cosas de las Indias, no excusándose de averiguar las de Babilonia, Egipto, Persia y Turquía, como si éstas fueran más nuestras que aquéllas, y más permitido o menos culpado ignorar lo propio que lo extraño" (II, 290).

¿Cómo hacer cambiar de parecer a los que miraban las colonias con tanto desprecio aún viviendo en ellas? La respuesta fue la de elaborar un discurso en el que se invirtiera, como ya anticipamos, la tabla de valores vigentes. Se trataba de proposiciones sobre nuestras cosas que se movían en el mero nivel de la opinión. Para ello había que elaborar la "opinión diversa", la "otra opinión", la "paradoja" y volverla sobre la opinión imperante, momento en el que no podía ya ser paradoja: "que no parezca paradoja -dice- lo que es verdad llana" (I,200). De ahí el concepto ciertamente bello, como hemos dicho, de lo "peregrino" de nuestras Indias, en donde aquella categoría es señalada respecto a la naturaleza como de los hombres. América es "peregrina" porque es "singular", "extraordinaria", "rara", "misteriosa", "admirable", "sutil", "novísima". De ahí que el Paraíso Terrenal -como ya lo había sospechado Cristóbal Colón- haya estado en su cuenca amazónica; que la Historia Mundial se haya desplazado desde esta nuestra América, oriente, hacia el occidente, es decir, el Asia, atravesando como lo hizo el Arca de Noé, el inmenso Océano Pacífico, el Mar del Sur de nuestros abuelos; América, cuna de la humanidad, "oriente" del Asia, cuna de Jesucristo, "oriente" de Europa y, por último, España, la heredera de la cristianidad, la más católica de las naciones del mundo, "oriente" de América. Se ha cerrado el gran círculo de la Historia Mundial, que comenzó en nuestros Andes Ecuatoriales y concluyó en ellos en el momento de su incorporación a una nueva e inmensa ecumene, después de un periplo gigante de siglos, de hechos y de espacios geográficos.

INDICACIONES SOBRE LOS ENSAYOS DE ESTE VOLUMEN

"La 'Historia de las ideas' y sus motivaciones fundamentales" fue publicado en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos, Segunda Epoca, N° 4, 1983.

"De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", fue publicado en *Anuario Latinoamericano*, México, UNAM, N° 10, 1977.

"La 'Historia de las ideas' cinco lustros después", fue publicado en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito. Reedición facsimilar de los números 1 y 2, Centro de Investigación y Cultura del Banco Central del Ecuador, Estudio introductorio: Arturo Andrés Roig. Indices: Nancy Ochoa Antich, 1984.

"La 'Historia de las ideas' y la historia de nuestra cultura", fue publicado en *Cuadernos Americanos*. Nueva Epoca, México, N° 17, 1989.

"Tres décadas de 'Historia de las ideas' en Argentina: recuento y balance", fue publicado en *Revista de Historia de América*, México, IPGH, N° 109, 1989.

"¿Cómo leer un texto?", fue publicado en *Revista Edis*. Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Cuenca, Cuenca, Ecuador, N° 11, 1982.

"La 'Teoría del discurso' y la investigación de lo ideológico", fue publicado como Prólogo de *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Cuadernos de Chasqui, Revista latinoamericana de comunicación, N° 4, 1984.

"La radical historicidad de todo discurso", fue publicado en *Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación*, Quito, Ciespal, N° 15, 1985.

"El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas", fue publicado en *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.

"El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso", fue publicado en *Revista Argentina de Lingüística*, Mendoza, vo. 4, N° 1 y 2, 1988.

"Categorías y temporalidad para un filosofar latinoamericano". Inédito.

"La historia de la ideas y la filosofía latinoamericana". Inédito.

"La filosofía de la historia en Antonio de León Pinelo", fue publicado en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, N° 26-27, 1986.

La impresión de esta obra se terminó
en el mes de octubre de 1993
en los talleres gráficos
de la Universidad Santo Tomás
Cra. 9a. No. 51-23
Santafé de Bogotá, D. C., Colombia